Gândind diferit: anarhism și filozofie radicală a secolului al XX-lea,

editat de Salvo Vaccaro

eleutheră

Miguel Abensour, Lewis Call,
Daniel Colson, Simon Critchley,
Nathan J. Jun, Todd May, Saul Newman

Gândește altfel

Anarhism și filozofie radicală a secolului al

XX-lea,

editată de Salvo Vaccaro

elèuthera

© 2011 elèuthera

Traducerile din franceză sunt de Andrea L. Carbone.
Traducerile din engleză sunt de Giorgio Sciabica.

pe copertă: Pentru SR Thidesen, *Ține-mă minte așa cum sunt*

ISBN 978-88-98860-90-6
Prima ediție digitală aprilie 2017
site-ul nostru web este **www.eleuthera.it**
E-mail: eleuthera@eleuthera.it

Index

INTRODUCERE
Devenirea anarhismului
de Salvo Vaccaro

CAPITOLUL UNU
Anarhismul și teoria politică a poststructuralismului *de Todd May*

CAPITOLUL DOI
Deleuze și renașterea gândirii libertariene
de Daniel Colson

CAPITOLUL TREI
Anarhia dintre metapolitică și politică
de Miguel Abensour

CAPITOLUL PATRU
Gândirea în afara statului: Foucault
de Lewis Call

CAPITOLUL CINCI
Dilemele politice ale lui Levinas și anarhia etică *a lui Simon Critchley*

CAPITOLUL ȘASE
Deconstrucția autorității *de Derrida și Saul Newman*

CAPITOLUL ȘAPTE
Deleuze, Derrida și anarhismul
de Nathan J. Jun

Autorii
Sursele

INTRODUCERE

Devenirea anarhismului

de Salvo Vaccaro

Ființa Adevărată [...] devine
Mihail Bakunin

Cartea pe care cititorul curajos o ține în mâini nu este o simplă antologie, nici o simplă miscelană de texte filosofice, adunate special pentru această ocazie și țesute împreună printr-un *fir aleatoriu* . Prin prezentarea diverselor eseuri și articole, provenite de la autori și medii culturale diverse, dar unite de un stil de cercetare filosofică și politică, și concentrându-se pe contribuția pe care filosofia radicală a secolului XX o poate aduce la fundamentele teoretice ale anarhismului, această carte este rodul unui proiect cultural pentru care, de dragul acurateței și transparenței intențiilor, motivațiile, rațiunile și orientările editorului trebuie să fie explicite.

Primul declanșator este un disconfort, o neliniște mediată de o autoreflecție filosofică asupra destinelor politice ale anarhismului așa cum a fost transmis de la Iluminism până în prezent. De la Godwin încoace, anarhismul, în nenumăratele sale declinări, a fost caracterizat ca o teorie politică ce găsește în practică, mai degrabă decât în categorii etice și filosofice implicit lăsate în plan secund, terenul de testare, enjeu *-ul* provocării aduse diferitelor forme de viață care organizează lumea și ființa noastră-în-lume. Este posibil să interpretăm anarhismul contextual, adică legat de o călătorie epocală specifică a umanității, cea originară convențional de Iluminism, conform unui joc competitiv între alte teorii politice similare ca intenție, dar care concurează în obiectivele lor diferențiate în ceea ce privește rezultatele organizaționale ale societății și metodologiile tactico-strategice funcționale pentru atingerea idealului critic al emancipării de sub dominație. Însă este la fel de posibil să interpretăm anarhismul generic ca „numele propriu” pe care cultura occidentală târzie și l-a dat (aproximativ de la Proudhon încoace) pentru a semnifica o căutare

irepresibilă a *libertății,* cognitive și corporale, simultan singulară și plurală, inseparabilă de o legătură de *egalitate* între indivizi în relațiile lor reciproce și între corpurile sociale în articulațiile lor interne și externe. Dacă prima definiție sintetică delimitează sfera unei teorii politice hrănite de o anumită atmosferă filosofică, a doua, care nu este în contradicție cu aceasta, conturează o dimensiune etico-filosofică ce transcende limitele înguste ale spațiului epocal și temporal, proiectând-o de-a lungul unei axe a antropologiei umanității care practic nu cunoaște limite, granițe teritoriale, bariere lingvistice sau specific culturale. Rămâne adevărat că *a dori să conectezi* libertatea *și* egalitatea înseamnă *deja* apartenența culturală la o anumită civilizație a umanității.

Nu este acesta locul pentru a aprofunda în detaliu cele două schematizări avansate ca pretext, dar indiferent de direcția spre care ne înclinăm pe baza sensibilităților noastre, aceasta ne prezintă numeroase ocazii de neliniște și neliniște față de așteptările inițiale, față de o evaluare istorică chiar și sumară, față de relevanța sau irelevanța anarhismului în societățile SECOLULUI XXI .

În raport cu așteptările inițiale, putem spune că teoria politică a anarhismului aspiră, așa cum am menționat, să fie orientată în mod clar nu atât spre reflecția filosofică, cât mai degrabă spre un proiect politic și social menit să ofere cel mai bun mediu ideal posibil pentru acea căutare frenetică a libertății în egalitate între diferiți oameni. Această căutare nu se limitează la a se ascunde în mintea fiecărui individ, ci mai degrabă găsește în structurile sociale care trebuie urmărite și atinse obiectivul împlinit al reflecției sale teoretice. Această reflecție este determinată, în plus, de condițiile de subjugare, sclavie și, într-un cuvânt, lipsă de libertate care alimentează teoria însăși ca un compendiu de practici libertariene. Cu alte cuvinte, și în contextul filosofiei occidentale, anarhismul revoluționar tinde spre reconcilierea *gândirii* cu realitatea, a dorinței cu realitatea, eliminând o *prăpastie* pe care alte modele teoretice o pretind a fi de netrecut, justificând astfel necesitatea unei ordini de dominație asupra lucrurilor și ființelor vii, umane și de altă natură. Cu toate acestea, această reconciliere, atât la nivel teoretic, cât și concret, nu a fost (încă?) realizată. Spre deosebire de idealismul hegelian, care postula reconcilierea *(Versohnung)* ca o condiție deja realizată în identitatea raționalului și a realului, Adorno a plasat în mod utopic reconcilierea într -un spațiu transcendental care urmează să vină. Universalul și opusul său, particularul, se reconciliază atunci când non-identicul devine autonom față de dictatul universal pentru a se afirma ca un „multiplu care nu mai este ostil”.1 Acest loc care urmează să vină poate fi identificat mesianic în ideea de democrație a lui Derrida, un câmp de tensiune permanentă care nu coincide deloc cu o grilă normativă, nici cu o structură politică bine definită. Cu alte cuvinte, nu există nicio societate, din fericire, care să fi atins punctul său terminus istoric, armonios perfect,

nici perfectibilă pentru că este completă și lipsită de viitor, nici supusă riscului regresiei pentru că este aistoric stabilă. Astfel, devine necesară regândirea critică a anarhiei ca orizont al unei forme-de-viață definitive.

În raport cu echilibrul istoric, reflecția critică și autocritică asupra soartei fluctuante a mișcărilor care s-au referit cu adevărat la anarhism este copioasă, atât de mult încât măsoară înfrângerile, eșecurile, deficitele, lapsurile *atât* în momentele de acalmie, ca să spunem așa, cât mai ales în momentele culminante ale istoriei în care anarhismul real s-a regăsit mai mult decât un protagonist, chiar aproape de împlinirea sa: adică concilierea revoluționară dintre gândire și societate, dintre teorie și practică. Astăzi, mai modest, dar și mai amar, s-ar părea că cei care animă o practică ideală, care valorizează cu pasiune și fermitate conduita etică individuală și colectivă sau care profesează o gândire teoretică și analitică libertariană și anarhistă, se găsesc la marginea contextelor sociale, redați insignifianți de echilibrele și relațiile de putere (inclusiv cele culturale), ca și cum practicile, modelele și valorile nu ar mai fi capabile să influențeze semnificativ mințile și corpurile unor segmente ale societății, incapabile să orienteze o dinamică socială altfel extrem de mobilă, pe de o parte, dar cangrenată într-o permanență imobilă (nu doar logică) a fetișului autorității dominante, pe de altă parte.

în ceea ce privește relevanța sau lipsa ei în anarhismul în secolul XXI , pare să apară o fractură schizofrenică anormală: pe de o parte, dinamica socială se extinde peste tot, în limitele oportunităților inițiale, care sunt inegale în diferite colțuri ale lumii. Aceste potențialități, însă, nu pot fi sintetizate de niciun proiect politic complet anarhist sau libertarian - dimpotrivă, de fapt. Pe de altă parte, cu cât planeta pare să se învârtă mai mult în cercuri autodistructive, cu atât ipoteza anarhistă și libertariană ar trebui oferită ca prioritate, ca una dintre *șansele rămase* de salvare. Totuși, însăși condiționalitatea predicatului utilizat indică o deducție logică ce favorizează o aspirație dezamăgită, mai degrabă decât o resursă cu adevărat disponibilă majorității.

S-ar putea argumenta că până și neliniștea și anxietatea resimțite de pustiirea peisajului actual ar trebui contextualizate; dacă anarhismul este o practică care devine teorie, și nu invers, provenind din condiții materiale care au fost serios compromise în ceea ce privește nivelul de trai și bunăstarea calitativă și cantitativă, este probabil ca o renaștere libertariană globală să nu vină dintr-un Occident bogat, opulent și puternic, ci mai degrabă din acele colțuri ale planetei cu adevărat prinse într-o condiție din care trebuie să se emancipeze cât mai curând posibil, urmând o traiectorie care, sperăm, nu urmează servil aceeași cale adoptată în lumea occidentală. Și totuși, această obiecție nu nefondată pare să fie întâmpinată și cu o profundă dezamăgire, deoarece în afara Occidentului, practica și teoria anarhistă nu par (încă?) să prindă contur din cauza incapacității lor intrinseci de a influența acele

segmente ale planetei care împărtășesc o viziune diferită asupra lumii, care fac parte dintr-o civilizație diferită, în cadrul căreia căutarea tenace a libertății capătă chipuri și nume disparate.

Dacă nu vrem să atribuim neliniștea și anxietatea care se manifestă dincolo de nivelul personal unor simple idiosincrazii psihologice, trebuie să examinăm dacă factorii responsabili se află exclusiv sau exclusiv în domeniul practicii, având în vedere că mișcările reale pot întâmpina înfrângeri și eșecuri care depășesc orice deficite și insuficiențe existente. Sau, dacă trebuie să aprofundăm nucleul teoretic al gândirii și gândirii anarhiste așa cum s-a structurat genealogic în epoca modernă. Cu alte cuvinte, dacă anarhia este departe de a se apropia de modelul teoretic moștenit, este foarte posibil, dar anticipez că este puțin probabil, ca anarhismul să se bucure de o sănătate excelentă, în ciuda, îndrăznesc să spun, prezenței anarhiștilor în carne și oase ale căror acțiuni frustrate par să aibă un impact redus, dacă nu chiar irelevante, în ceea ce privește viața de zi cu zi, miza dinamicii sociale și echilibrul politic din interiorul și din afara instituțiilor.

Evident, oricine înclină spre acest ultim diagnostic și este extrem de indignat că a îndrăznit să gândească și chiar să afirme un deficit în anarhism, dacă nu în anarhie însăși ca mișcare reală care tinde spre împlinirea sa, ar găsi superfluă o reflecție (auto)critică la nivel teoretic, care este provocarea acestei propuneri intelectuale și culturale. Eșecurile, eșecurile sau înfrângerile mișcărilor care s-au referit și continuă să se refere, mai mult sau mai puțin explicit, la anarhism și libertarianism (de stânga, a nu-l confunda cu libertarianismul anglo-saxon tipic unei drepte de piață anti-statale, pro-capitaliste, guvernate prin simpla forță a impunerii) nu sunt, prin urmare, atribuibile unei insuficiențe teoretice, care apare pe modelul Minervei cu capul lui Zeus dintr-o bucată într-o anumită epocă istorică și într-o anumită zonă geo-culturală a planetei, pentru a se perpetua de-a lungul secolelor, neatinsă de vreo tribulație istorică sau tranziție epocală, mereu fidelă sieși ca autosuficientă de la bun început. Desigur, mă apropii cu bună știință de caricatură, dar autoreferențialitatea gândirii anarhiste este, în opinia mea, unul dintre factorii de insuficiență care dă naștere neliniștii de astăzi. Într-adevăr, după cum se știe, modul de autoreproducere a *corpusului teoretic anarhist* este, pentru a împrumuta un termen din analogia științifică, *endogam,* adică atribuibil inovațiilor teoretice și autorilor recunoscuți, aliniați unei formațiuni ideale a gândirii anarhiste, care au fost selectați de-a lungul timpului și, prin urmare, recunoscuți universal (cel puțin în perimetrul celor care fac parte din punct de vedere legal din cercul anarhist) ca *aparținând* mișcării, în împărtășirea unor practici și conduite etice care s-au impus treptat ca discriminatorii față de tot ceea ce este exterior acesteia.

Deși acest lucru a păstrat teoretic o anumită *autenticitate* a gândirii *(puritatea* poate

fi un termen alternativ), întărită de modelul etic care stă la baza vieților autorilor cărora le poate fi atribuită o contribuție teoretică născută și promovată prin acțiune practică, militantă, ca apartenență, în opinia mea, însă, această închidere autoreferențială a fost pe termen lung dăunătoare, atât intern, deoarece a sclerotizat o reproducere servilă a ideilor, tezelor teoretice și ipotezelor analitice, în fața unei realități istorico-materiale zdruncinate de-a lungul secolelor, cu un impact îngrijorător asupra modalităților istorice ale formelor și modelelor organizaționale ale mișcărilor reale; cât și extern, sub forma unui potențial redus de atracție către noile generații, din ce în ce mai mult permeat de inovații mai mult sau mai puțin radical discontinue față de trecut, precum și sub forma unor contribuții inexistente, mai mult sau mai puțin radical inovatoare, potențial integrabile în *corpusul teoretic* al anarhismului și anarhiei ca mișcare reală.

Este evident că editorul volumului ținut în mâinile cititorului curajos se înclină decisiv spre această lectură pre-textuală ca unul dintre motivele neliniștii și neliniștii care animă propunerea care se desprinde din autorii și eseurile adunate mai jos. Mai mult, apartenența, autenticitatea și puritatea reprezintă grupuri conceptuale care denotă o instituționalizare persistentă a oricărui *corpus teoretic* , până la punctul de a se învecina cu dogma enunțată de o autoritate desemnată în acest sens: cât de departe ar putea fi o gândire și o practică care recunosc doar un cadru conceptual și etic în cadrul căruia să avanseze, într-o manieră mereu schimbătoare, interpretări analitice, teze teoretice, ipoteze de intervenție socială, strategii și tactici politice etc., care fac anarhismul, da, demodat, străin și ostil unei structuri statice de dominație, dar întotdeauna relevant, receptiv și utilizabil în raport cu orice dinamică de eliberare și afirmare a libertății egale, incitând, dezlănțuind și promovând conform unei mișcări de exces tangențial al circuitului conflictual existent.

Prin urmare, dacă *impasul generalizat* al anarhiei se referă, deși nu în întregime, la o insuficiență teoretică a unui anarhism a cărui formă de gândire a fost făurită într-o anumită epocă istorică ce nu mai este prezentă sau recuperabilă, dacă autosuficiența teoretică a anarhismului subminează credibilitatea prezentă a unei forme de gândire care se traduce, deși cu numeroase medieri, în modele organizaționale șchiopătante, atât legate de proiect, pentru ca utopia să fie realizată, cât și politice, potrivite conflictualității prezentului și în prezent, atunci devine necesar să se excaveze în cadrul *corpusului teoretic* în scopuri regenerative, integrând în el, cu modificările și ajustările necesare, împrumuturi extrateritoriale funcționale pentru relansarea proiectului anarhist atât pe axa capacității critice la apogeul prezentului, adică analiza prezentului înțeles în punctele sale de fractură pornind de la categorii și modele care pot fi folosite ca instrumente pentru a citi corect un timp istoric, cât și pe axa potențialităților. edificatoare, adică planificarea teoretică esențială pentru a alimenta

experiențele și experimentele la nivel social ale unei anarhii continue care se oferă ca o diagramă extinsă a unei societăți libere și egale în diferențele sale.

Până acum, am încercat să explic un argument altfel ascuns, legat de o indispoziție intelectuală, o neliniște culturală ce mă determină să urmăresc o lacună în *corpusul teoretic* al anarhismului care, de-a lungul scurtului secol, și în special în ultimele decenii, a afectat practicile așa-numitelor mișcări specifice. Acest lucru s-a făcut în două direcții: prima, critico-analitică, care vizează interpretarea unui timp prezent extins la scară globală și contractat la scară locală (*glocalismul,* pentru a folosi un neologism anglo-saxon nefericit), utilizând categorii critice care atacă principalele praguri de continuitate și discontinuitate în diversele domenii ale cunoașterii și know-how-ului, și anume, activitatea socială de producere și reproducere a vieții singulare și colective; a doua este de natură pur utopică, care vizează identificarea în prezent a acelei acțiuni experimentale capabile să rupă vălul imaginarului colectiv, permițând o întrezărire a unei căi de subtracție de la dominație și de așezare nomadă în alte teritorii ideale de organizare socială.

În acest scop, autosuficiența anarhismului nu mai este un lux acceptabil, având în vedere complexitatea unei lumi ireductibil plurale, care nu mai este lizibilă sau orientabilă pornind de la o singură opțiune, oricât de rafinată și la fel de complexă. Există prea multe variabile culturale în joc pentru a imagina o singură trusă de instrumente din care să se extragă acele arme ale criticii și, mai ales, acea nebunie inventivă care impulsionează experimentarea inovatoare prin cercuri concentrice. De aici și nevoia de a măsura gândirea anarhistă, aici la nivel filosofic, cu alte forme de gândire critică și radicală care au marcat a doua jumătate a secolului al XX-LEA , în special în anumite momente cruciale care dezvăluie acele insuficiențe originale ce pot fi umplute printr- o *hibridizare practic reuşită şi afirmativă* a unei gândiri anarhiste noi și probabil fără precedent. Dacă, privind în retrospectivă, ca de obicei, această lacună este etichetată drept neo- sau post-anarhism, este o întrebare baptismală care nu mă fascinează deloc, deoarece sunt alergic la gestul de a conferi identitate, odată pentru totdeauna, cu un nume propriu care să fie imprimat pe documentele oficiale de identificare publice...

Filosofia radicală a secolului al XX-lea – care în această lucrare preia numele unor gânditori francezi precum Deleuze, Derrida, Foucault și Lévinas, dar s-ar putea adăuga și alții, chiar și din alte domenii lingvistice – reflectă, la nivelul reflecției teoretice, o pătrundere a ideii de societate și a transformării sale calitative care iese din *impasurile severe* ale secolului trecut. Pe scurt, promisiunile revoluționare nu s-au materializat nu doar pentru că au fost înfrânte pe teren, sau pentru că s-au abătut

de la calea cea dreaptă pe parcurs, sau pentru că și-au trădat obiectivele, sau pentru că au fost reabsorbite, ci mai degrabă din cauza unui obstacol fundamental pe care filosofia l-a asumat și l-a amânat teoretic: și anume, implicația metafizică a *reconcilierii* dintre gândire și realitate, dintre dorință și realitate, pe care dialectica mai întâi hegeliană și apoi marxistă a crezut că o poate depăși, dar nu a reușit să o facă. Într-adevăr, conform rupturii postmoderne, concilierea ar reprezenta un fel de *închidere finală* a istoriei, complet nedorită pentru o umanitate care se califică astfel grație libertății potențiale de a *se deschide mereu și perpetuu* , în condiții date și constrângeri date, către o posibilitate deschisă oricărei eventualități, oricărei contingențe nedictate de o matrice a necesității. Mai mult, sfârșitul istoriei ar recapitula varietatea și matricea infinită de variații ale posibilităților istorico-materiale într- o *unitate unificatoare și atotcuprinzătoare* care, de obicei, este definită ca *adjectiv calificativ* pentru substantivul „societate": liberal, democrat, comunist, socialist, anarhist, islamic, budist etc., închizând astfel (definitiv?) un ciclu istoric conform unui sens specific care, inevitabil, exclude altele. Ceea ce s-ar sacrifica pe altarul adjectivelor ar fi *pluralitatea constitutivă* a fi-în-lume, care combină singularitatea și libertatea interminabilă, opusă dinamicii instituționalizării care reglează în general mobilitatea extinderilor spațiilor de libertate în aranjamente, deși temporar stabile, de-a lungul anilor transgenerațională a indivizilor a căror pasiune pentru libertate ar fi obligată să se autolimiteze în limitele identității calificative a adjectivului hegemonic din când în când.

În acest cadru, tipic modernității, gândirea occidentală a inclus și categoriile fondatoare ale Politicii, printre care cititorul curajos va identifica cu ușurință, în eseurile complete, întrebările Subiectului, Revoluției, Puterii și Autorității. Printre numeroasele declinări semantice pe care modernitatea le-a imprimat, deși ambiguu, Politicii, intenționez să evidențiez cel puțin două: prima, ca o practică disjunctivă ce implementează o sferă separată însărcinată cu guvernarea unei societăți conceptualizate în minoritatea sa inexorabilă, având astfel nevoie de o ordine emanată dintr-o dimensiune a exteriorității ce transformă transcendența teologică în verticalitate suverană; a doua, ca o tehnică de dominație ce pătrunde metodic fiecare modalitate organizațională de coexistență societală, articulând astfel conflictul de-a lungul unei axe ierarhice ce îl rezolvă din când în când și în moduri diferite.

Tocmai împotriva acestui sens modern al Politicii se remarcă gândirea anarhistă. Cu mult înaintea lui Adorno și Horkheimer, ea a expus un scepticism radical cu privire la validitatea Iluminismului, din care a întrezărit dialectica sa internă, potențialul său regresiv, factorul său conservator. Se deplasează atât de la o genealogie parțial diferențiată de Iluminismul epocii moderne (o anumită idee de comunitate din care să se purifice organicismul tipic unei epistemologii pozitiviste

de astăzi, în favoarea unui lipici singular-plural ramificat într-un cadru aranjat orizontal; o derivare libertină și non-carteziană a îndoielii perene ca atitudine etică și apoi politică față de posibilitatea de a critica totul fără excepție), cât și de la critica aprigă și radicală a pivotului în jurul căruia se învârte toată politica modernă în continuitate logică (dar nu formală) cu toată politica antică: conceptul de Autoritate Unică, unificatoare, atotcuprinzătoare și ierarhic suverană.

filosofia radicală a secolului AL XX-LEA , despre care autorii care compun această lucrare povestesc o răsturnare particulară într-un sens anarhic și libertarian, oferă o perspectivă suplimentară. Acel „tip de anarhie pe care îl provoacă deconstrucția”, [2] așa cum susține John Caputo cu privire la celebra noțiune promovată și practicată de Jacques Derrida, este o metodologie care tinde să supună un concept, o practică, o instituție îndoielii și criticii, fără a recurge nici la un factor transcendental, care din afara a ceea ce este pus sub semnul întrebării luminează o eroare care, însă, poate avea un impact redus, deoarece eludează demontarea mecanismelor care o susțin; nici la o imanență a contradicției care împinge spre suprimarea ei, deoarece această mișcare dialectică de origine hegeliană s-a dovedit a produce o depășire care reține și nu revocă deloc constituția a ceea ce este supus îndoielii. Derrida atacă în mod central noțiunea cardinală a metafizicii occidentale: prezența a ceea ce este și nu poate să nu fie, conform unui statut de necesitate care, în sine, evocă o ierarhie și o autoritate irefutabile. Totuși, „deconstruirea filosofiei devine gândirea genealogiei structurate a conceptelor sale în modul cel mai fidel și intern posibil, dar și dintr-un anumit exterior pe care nu-l poate califica sau numi; devine determinarea a ceea ce această istorie a putut disimula sau interzice, atunci când a devenit istorie, tocmai prin această represiune egoistă . ” [3]

Astfel, deconstrucția își sapă în propriul obiect de interogare până la punctul de a expune aporia obiectivării sale precare, adică netemeinicitatea presupusei sale necesități, ceea ce contribuie nu atât la subestimarea semnificației potențial susținătoare, cât mai degrabă la dezvăluirea arbitrariului, contingenței, convenționalității existenței sale care, prin urmare, poate fi regândită, revocată și lipsită de sens în urma unei dispute, a unui conflict de gândire care își asamblează mecanismele într-un mod diferit. «Nu sunt anarhist. [...] Deconstrucția este, fără îndoială, anarhică: ar fi așa în principiu, dacă putem spune așa, ea pune sub semnul întrebării arché-ul , originea și începutul.» [4] .

Genealogia lui Foucault, de origine nietzscheană, se oferă și ca o metodologie „pentru a elibera omul și a nu-i lăsa altă origine decât cea în care dorește să se recunoască”.5 [Ea] investighează structura constitutiv precară, prin faptul că este nefondată, lipsită de orice cauză necesară, de propriul obiect de cercetare, despre care narează condițiile istorice, materiale, politice, economice, juridice, intelectuale,

culturale precise; într-un cuvânt, practicile discursive care au făcut posibilă într-o epocă dată apariția unui concept, a unei instituții, a unei conduite umane. Contingența lor - „secretul că sunt fără esență, sau că esența lor a fost construită bucată cu bucată pornind de la figuri care îi erau străine” [.6] - face posibilă dispariția sa, desigur în cadrul unui câmp conflictual ale cărui fire de eterogenitate trebuie evidențiate, debordând constant de orice pretenție totalizantă de închidere și în cadrul căruia fiecare dintre aceste condiții de posibilitate trebuie demontată, permițând altora să apară, reconstruite într-un mod diferit. Critica anarhistă a originilor nu intenționează să ignore faptul istoric al apariției unei idei, a unui concept, a unei instituții; cu toate acestea, acestea nu conțin nimic predeterminat sau predestinat , ca și cum efectul pe care îl produc ar fi altoit genetic de la bun început. „Nu puterea anticipativă a unui sens, ci jocul aleatoriu al dominației” [7] dacă e să spunem ceva, ele susțin apariția unei inscripții asupra corpusului istoric, lipsită de orice presupoziție de determinare și necesitate.

La un nivel și mai filosofic, critica lui Deleuze asupra ontologiei Ființei exclude o transformare reală a formei de viață a gândirii, întrucât predicatul condiționează și sculptează perpetuu identitatea imobilă a ceea ce este în detrimentul a ceea ce ar putea deveni. Deleuze revocă conceptul metafizic al ființei care, de la Platon la Heidegger, a crezut că poate captura viul într-o cușcă de stabilitate inexorabilă, dincolo de bine și rău, dincolo de orice transformare posibilă, condiționând ba chiar posibilitatea logică a schimbării în perimetrul Ființei imobile. Deleuze, în schimb, urmându-l pe Spinoza, intenționează să opteze pentru gestul vizual al entității vii scoase din ipostaza unei Ființe Unice transcendente față de aceasta, care o domină de [sus] . Aceste entități ale ființei sunt realizate pentru ceea ce sunt, entități care conțin în ele virtualitatea fiecărei expresii, care sunt ireductibil plurale, care nu se reprezintă pe sine, ci marchează cu prezența lor, care nu se reduc la unitate, ci sunt diferite și multiple, care nu se identifică, ci depășesc fiecare individuație. Este posibil să citim în aceasta o „ontologie anti-ierarhică a imanenței”, o „ontologie politică anarhică”? [9] Fără îndoială, cu condiția să schimbăm sensul termenului „ontologie” până la punctul de a-l face omolog cu „a deveni”, spre deosebire de a fi.

Întreaga cercetare filosofică a lui Deleuze tinde să construiască un sistem de gândire articulat pe *devenire* ca predicat uman al oricărui lucru viu și neviu; este o dislocare radicală a privirii intelectuale și culturale care trebuie să se echipeze pentru a conceptualiza schimbarea ca fiziologie a existenței, respingând astfel orice identitate care protejează stabilitatea și, cu atât mai mult, respingând orice pretinsă lege a naturii sau gândire (occidentală) care își arogă dreptul de a dicta norma de încadrare-echilibrare a tot ceea ce este gândit atât în narațiunea sa trecută, cât și în descrierea

sa prezentă, precum și în potențialul său viitor.

În final, dar într-o constelație greu de urmărit până în epoca postmodernă și totuși incisivă asupra gestului de *voință* ce animă anarhismul, se propune alegerea etică a lui Lévinas, care concepe anarhia nu ca pe o condiție politică ce, ca atare, nu ar scăpa de critica politicii pe care o pune în joc critica modernității, inclusiv anarhismul (deși îndreptat către sine) [10] , ci mai degrabă ca pe o poziționare de natură etică, adică legată de o alegere precisă de comportament, care nu recunoaște nicio autoritate în afara alegerii făcute și reiterate, care nu recunoaște nicio ierarhie a derivării, deoarece această alegere etică este plasată *înaintea* - dar nu separată de - orice reflecție rațională și, prin urmare, filosofică sau politică. Se prezintă ca și cum ar fi convocată de o presiune internă de neoprit, declanșată, potrivit lui Lévinas, atunci când întâlnim fața celuilalt, un cofactor inevitabil în a fi-în-lume într-o relație de reciprocitate, de proximitate, constitutivă a existenței noastre, din care nu este posibil să evadăm refugiindu-ne într-o individualitate solipsistă. Relația cu celălalt este terenul pe care trăim și nu putem să nu trăim, chiar și atunci când îi negăm celuilalt cetățenia și îl exterminăm, fără să ne dăm seama că, procedând astfel, ne exterminăm pe noi înșine, exterminatori, lipsiți de orice umanitate demnă de o astfel de calificare. Responsabilitatea acestei poziții etice activează astfel, pentru Lévinas, făcându-i aici ecou lui Kropotkin [11] , fiecare proces de libertate, modelând astfel voința umană de-a lungul unei formări a unor relații multiple cu celălalt în sensul responsabilității nedictate de nicio lege externă - adică politică, impusă ierarhic și suverană - prin urmare anarhică [12.] «Anarhia nu ar trebui să caute să se oglindească în acea suveranitate arhaică pe care o denigrează, adică nu ar trebui să caute să se constituie ca noul principiu hegemonic al unei organizații politice. Dimpotrivă, ea trebuie să rămână negarea totalității și nu afirmarea unei noi totalități. Anarhia este o perturbare radicală în interiorul Statului, o întrerupere în încercarea Statului de a se constitui și de a se stabili ca un întreg. Folosind categoriile noastre, anarhia este crearea unei distanțe interstițiale în interiorul Statului, lupta perenă de jos în sus împotriva oricărei încercări de a stabili ordine de sus. Anarhia etică este, așadar, experiența unei multiplicități de singularități, reprezentată de întâlnirea cu celălalt, care definește experiența socialității» [13] .

Mai mult, gândirea anarhistă a făcut întotdeauna o diferență teoretică față de liberalism tocmai în chestiunea libertății: liberalismul atribuie un spațiu de libertate predeterminat fiecărei persoane în raport cu delimitarea mai mult sau mai puțin statică a spațiului analog atribuit celeilalte persoane cu care se intră în contact, cu efectul de a reduce libertatea, de a o reduce pentru ambii parteneri. Dimpotrivă,

repovestită sub lumina convergentă a teoriei anarhiste și postmoderne, libertatea este de-esențializată pentru a se relansa ca un proces expansiv de eliberare care nu atinge niciodată o saturație stabilă și definitivă - nici măcar în timpul domniei anarhiei... - și, prin urmare, în acest joc agonistic nu există o limită prestabilită (constituționalizată, cum ar spune liberal-democrații). Mai degrabă, fiecare împingere produce un beneficiu larg răspândit, iar orice conflicte dintre aceste dinamici ar găsi un punct provizoriu de echilibru autoreglat tocmai în relația fiecăruia cu celălalt, ceea ce va constitui, în ciuda oricărei derive individualiste și solipsiste a matricei proprietare burgheze, adevăratul nucleu uman: sinele/celălalt, cu un *topos libertarian* de responsabilitate relațională și reciprocă.

Aici intervine o primă schimbare în gândirea anarhistă tipică, fie ea clasică sau tradițională, și se referă la chestiunea Subiectului ca purtător intrinsec al potențialului revoluționar. Desigur, niciun susținător al stilului de gândire postmodern, și cu atât mai puțin autorii proeminenți din acea perioadă, nu crede că trebuie să regreseze la un moment istoric în care a fost narată incompetența fiecărui individ de a guverna și direcționa în mod semnificativ, în măsura posibilului, propriul orizont biografic, atât ca individ, cât și ca colectiv. Critica filosofiei radicale asupra Subiectului implică, în schimb, abandonarea unei topologii dialectice particulare care localizează potențialul revoluționar în locul istorico-material deductibil dintr-o lectură dialectică a istoriei și a conflictelor sale, subordonând astfel subiectul corporal unei persoane superioare care dictează dorințe și cerințe voluntare. Când Derrida deconstruiește principiul autorității, străduindu-se să-l abstractizeze dintr-un proces istorico-material, fără a disprețui însă concentrarea asupra efectelor sale, el intenționează să priveze de sens nu doar conceptul însuși de Autoritate, deposedându-i fața mistică, ci și acel Subiect care aspiră să ocupe tronul rămas temporar vacant în dinamica transformării sociale. „Întrucât originea autorității, fundamentul sau temeiul, poziția legii, prin definiție, nu se pot baza în cele din urmă decât pe ele însele, ele sunt la rândul lor o violență nefondată. Ceea ce nu înseamnă că sunt nedrepte în sine, în sensul de «ilegal» sau «ilegitim». Nu sunt nici legale, nici ilegale în momentul lor fondator. Ele depășesc opoziția dintre fondat și nefondat, precum și orice fundaționalism sau antifundaționalism. Chiar dacă succesul actelor fondatoare performative ale unui drept [...] presupune condiții și convenții preliminare [...], aceeași limită «mistică» va apărea la originea presupusă a acelor condiții, reguli sau convenții - și a interpretării lor dominante” [14] .

Când Foucault, la rândul său, conturează figura subiectului care este în același timp subjugant și subjugat, după marea lecție freudiană, el intenționează să susțină că nicio poziție geo-istorică a subiectului nu poate fi scutită *tout court* , atât material, cât și cultural, de acel principiu al autorității, dacă nu cu prețul unei imense, dar necesare,

lucrări asupra sinelui, conform unei urme ascetice de *deposedare de sine,* de detașare de sine, care este de ordin etico-existențial, chiar dacă evocă asonanțe religioase-spirituale, cel puțin în începuturile sale genealogice. „Mi-a devenit curând clar că, de îndată ce subiectul uman este capturat în relații de producție și relații de sens, el este în aceeași măsură capturat în relații de putere care sunt foarte complexe” [15] .

Analiza puterii, de fapt, conturează o rețea de relații de putere, ca abilitate de a influența conduita celorlalți, direcționând-o în funcție de interese, dorințe și voințe diferite și conflictuale, într-o sferă agonistică ce coincide cu coexistența umană. Această sferă poate rămâne mobilă și reversibilă, adică fără a se înrădăcina în instituții solide și definitive, cel puțin pentru o anumită perioadă de timp. Pe de o parte, acest lucru se poate realiza prin netransformarea în relații verticale și suverane de dominație, iar pe de altă parte, prin restabilirea emancipării - adică a puterii non-dominante dragă gândirii feminine și feministe - indivizilor care s-au modelat ascetic în comportamente antiautoritare și antiierarhice. „Această formă de putere se exercită asupra vieții cotidiene imediate, clasificând indivizii în categorii, marcându-i cu individualitatea lor, ancorându-i la identitatea lor, impunându-le o lege a adevărului pe care trebuie să o recunoască și pe care ceilalți trebuie să o recunoască în ei. Este un tip de putere care transformă indivizii în subiecți. Există două înțelesuri ale cuvântului «subiect»: supus altcuiva, prin control și dependență, și subiect legat de propria identitate prin conștiință sau autocunoaștere. În ambele înțelesuri se sugerează o formă de putere care subjugă și supune» [16] .

De aceea nu este potrivit să narățim teoria Subiectului istoric ca protagonist al unui spectacol global al revoluției, întrucât nicio clasă de indivizi nu poate garanta în sine o etică politică a eliberării în libertate decât dacă se desubiectează dinamicii verticale a dominației care cristalizează rețelele puterii. Mai mult, *nomen omen* nu este o coincidență: *subiectul lui* și *subiectul lui* coincid în efectul pe care sociologul Mühlmann l-a definit acum câțiva ani pentru a explica, într-un mod non-reductiv psihologic, trădarea eșuată a fiecărei avangarde politico-revoluționare [17] .

A doua schimbare în interacțiunea dintre anarhism și filosofia radicală a secolului XX , în opinia mea nu cea mai semnificativă, privește o conceptualizare greșită a revoluției ca o juxtapunere între *eveniment* și *proces.* Prima, tipică unui anumit clasicism politic, este încorporată în traducerea seculară modernă a teologiei politice clasice, care identifică ruptura continuității exclusiv, dar și obsesiv, într-o cezură taumaturgică ce poate fi rezumată într-un singur nume: revoluție, tocmai, omologul secular al apariției *revelației.* Lipsită de ciclicitate astronomică, istoria secolului XX ne-a prezentat un eveniment atât înfricoșător, cât și teribil, mai mult pentru victimele sale decât pentru presupușii săi protagoniști, ca și cum natura sa politică intimă ar

recompensa elitele care caută succesiunea, mai degrabă decât pe cei în numele cărora a fost urmărit evenimentul care trebuia să schimbe pentru totdeauna calitatea vieții. A doua, în schimb, surprinsă într-un cadru al moderației, neagă ruptura într-un fel de continuitate în perpetuă metamorfozare, ale cărei transformări calitative nu reușește să le explice. Fluiditatea procesului atrage atenția asupra segmentărilor neîntrerupte care marchează existența unei comunități sociale, în timp ce o privire concentrată asupra lor ne privează de percepția rupturilor calitative ce contribuie la schimbarea structurii societății, chiar fără a atinge sfera separată a politicii. Evenimentul și procesul, ca embleme ale conceptului de revoluție, trec printr-o diviziune a muncii: primul se încadrează în schisma autonomiei politicului, în timp ce cel de-al doilea înregistrează transformările incontestabile ale epocilor istorico-materiale, subliniind mutații tehnologice, etice, sociale, spirituale, intelectuale și culturale răspândite.

Pe scurt, societățile sunt în continuă schimbare, indiferent de toți cei care luptă pentru *grand soir,* dar fără a oferi o conștientizare tuturor celor care participă, aproape fără să știe, la transformările la care sunt, ca să spunem așa, non-protagonisti. Gândirea postmodernă operează un fel de interpolare: pe de o parte, își dă seama că nu mai este de conceput, poate și pentru că este nepotrivit, având în vedere ravagiile istoriei secolului al XX-lea, să localizeze pilotul colectiv al transformării sociale în sfera divizată a politicii; pe de altă parte, se limitează la a observa, cu o notă de luciditate nerăbdătoare, că în cadrul procesului de schimbare socială, dictatele direcției generale revin încă forțelor suverane intenționate să surprindă această transformare și să o direcționeze conform unor interese strategice specifice, uneori în contextul capitalismului global, alteori în sfera politicii de putere, alteori în aura exploatării religioase și spirituale.

Anarhismul contemporan pare să oscileze între aceste două interpolări, într-o practică discursivă care rămâne ambiguă sau ambivalentă, dar încă nehibridizată până la punctul de a oferi o capacitate analitică și strategică pentru schimbările care totuși se produc la diverse niveluri, pe planuri diferite și în momente cruciale. Această incertitudine este globală, nu doar în ceea ce privește latitudinea în care se produce, ci și în ceea ce privește o insuficiență a gândirii și practicii care este legată de condiția globală actuală, unde există ezitare în abordarea provocării cruciale a criticii politicii, atât în formele sale specifice, cât și în logica sa ce informează o organizare a vieții ce pătrunde în gramatica comună a acțiunii colective, într-o singură expresie: primatul statului .

A o deconstrui înseamnă, în primul rând, a-i expune fundamentele fragile pe abisul vidului. Înseamnă evidențierea aporiilor constitutive care *nu* respectă logica contradicției, ci mai degrabă simpla încercare de a umple acel gol prin umplerea lui cu lumi imaginare, vise, necesități de dat drept naturale, nevoi de satisfăcut,

orizonturi de atins, splendoare satisfăcătoare de atins cu orice preț și așa mai departe. Dar înseamnă și, urmându-l pe Foucault, să demonstrăm cum statul nu saturează fiecare formă vitală a societății, în ciuda încercării continue de a o capta în sine. Cum relațiile de putere se manifestă în moduri diferite, nu întotdeauna verticale și ierarhice. Cum guvernarea societății civile nu a urmat voința suveranului și cum este plauzibil, deși anevoios, să extragi din aceasta resursele pentru autoguvernarea unei societăți care se scutură de modelul etatist internalizat în comportamentul cotidian.

Ceea ce poate fi multiplicat prin hibridizarea anarhismului cu gândirea filosofică radicală a secolului XX nu sunt doar categoriile care s-au dovedit a fi învechite, din cauza uzurii naturale a utilizării constante, ci și modurile narative ale discursului anarhist, atât teoretice, cât și practice. Aceste narațiuni, în procesul de creare, încep să modifice parțial acele aspecte ale gramaticii care nu mai corespund responsabilității pe care suntem chemați să o purtăm în secolul XXI , care nu mai răspund cerințelor globale și teritoriale a căror interpretare necesită un efort analitic, fără îndoială, diferit de trecutul recent, care nu mai răspund nivelurilor comunicative ale interlocutorilor virtuali cu care putem dialoga potențial, ținând cont de diferențele demografice, culturale și existențiale deja existente.

Mai mult, indiferent de sensul pe care îl va căpăta anarhismul în secolul XXI , în funcție de locurile în care va răspunde așteptărilor larg răspândite de schimbare calitativă în viața singulară și plurală sub steagul libertății egale, acesta va apărea în orice caz pe baza unei capacități complet afirmative · să îndemne la pasiunea pentru viața liberă conform unui imaginar proiectat, deși aproximativ, în urma a peste un secol de experimente sociale sub steagul autoguvernării, autogestionării, formelor organizaționale orizontale și așa mai departe; numai în paralel și în funcție de aceasta va putea anarhismul să se afirme ca o analiză radicală a prezentului și, prin urmare, ca un spațiu de mobilizare și participare conștientă la transformarea orientată a societății în care fiecare dintre noi se află trăind, continuând conflictul peren, atât străin, cât și ostil, cu autoritatea oriunde își are locul, chiar și în forma sa incipientă. Într-adevăr, ea apare întotdeauna dintr-o țesătură relațională contingentă și mobilă care caută să se blocheze și să se înghețe într-o ordine de fier și imobilă, folosind o formă de gândire pe care Occidentul a făurit-o încă de la începuturile reflecției metafizice. Împotriva acestui fapt, este necesar să se activeze întreruperi ale memoriei istorice (Nietzsche) și devieri tangențiale care o fac să debordeze și să delireze de la perimetrul predeterminat, pentru a inaugura o aventură în ton cu formele experimentale ale libertății și egalității radicale.

Note la introducere

1. Theodor W. Adorno, *Dialectica negativă,* trad. Einaudi, Torino, 1966, p. 6. Conform lui Adorno, doar cheia estetică va putea debloca reconcilierea ca unitate netotalizantă a multitudinii *(Teoria estetică,* trad. Einaudi, Torino, 1975, în special p. 227). În acest sens, vezi Albrecht Wellmer, *Adevăr, aparență, reconciliere,* trad. în *Dialectica modern-postmodernă,* Unicopli, Milano, 1987.

2. John Caputo, *Justiția, dacă există așa ceva,* cap. v în *Deconstrucția pe scurt. O conversație cu Jacques Derrida,* Fordham UP , New York, 1997, p. 125. Cfr. dello stesso John Caputo, *Dincolo de estetism: Anarhia responsabilă a lui Derrida,* «Cercetare în fenomenologie», 18, 1988, pp. 59-73.

3. Jacques Derrida, *Posizioni,* trad. ea. Bertani, Verona, 1975, p. 46.

4. Jacques Derrida, *Negocieri: Intervenții și interviuri, 1971-2001,* Stanford University PRESS , Stanford, 2002, p. 22. „Gândirea necesită atât principiul rațiunii, cât și ceea ce depășește principiul rațiunii, *arché-ul* și anarhia"; Jacques Derrida, *Principiul rațiunii,* «Diacritice», xiii, 1983, n. 3, pp. 18-19.

5. Michel Foucault, *„Nietzsche: Genealogie și istorie* ", traducere italiană în *Microphysics of Power,* Cambridge University Press, Cambridge, 1977, p. 53.

6. *Ibidem,* p. 32.

7. *Ibidem,* p. 38.

8. Gilles Deleuze, *Ce poate face un corp?, Prelegeri despre Spinoza,* trad. Ombre corte, Verona, 2007, în special a patra prelegere din 12 decembrie 1980, din care este extras următorul citat: „Fiecare entitate efectuează cantitatea de ființă care îi este proprie, punct. Este o perspectivă anti-ierarhică, care în cel mai bun caz poate fi definită ca anarhică: anarhia entităților în ființă. Presupunerea fundamentală a ontologiei este că toate entitățile sunt echivalente din punctul de vedere al ființei: piatra, nebunul, omul rațional, animalul. Fiecare entitate efectuează aceeași cantitate de ființă pe care o posedă, iar ființa va avea unul și același sens pentru toți. Este ideea incitantă a unei lumi extrem de sălbatice" (p. 90).

9. Henning Teschke, *„Care este diferența? Deleuze și Saint Thomas* ", Verbum, vi, nr. 2, Budapesta 2004, pp. 413, 421. „Deleuze și Guattari sunt, dacă nu altceva, filozofi ai unui fel de libertate pentru care nu am dezvoltat încă un concept - cu excepția cazului în care este vorba de anarhism; ei sunt..." Gerald L. Bruns, „ *Becoming-Animal* ", New Literary History, xxxviii, 2007, p. 716 (care la p. 705 vorbește explicit despre o „anarhie a devenirii"). Vezi și Gilbert Simondon, „ *L'individu et sa genèse physico-biologique",* Millon, Paris, 1995.

10. *«Proudhon, d'ailleurs, écrivait aussi an-archie pour marquer l'absence de prince directeur centralsant, le défaut d'arché»* (René Schérer, *Visions croisées,* «Le Portique», n. 20, 2007).

11. Mitchell Verter, *Anarhismul altei persoane,* http://www.waste.org/~roadrunner/writing/Levinas/Anarchism , pp. 8-9; *Producția și consumul de sine și proprietate la Locke, Hegel și Lévinas,* http://www.waste.org/~roadrunner/writing/Levinas/SelfAndProperty , p. 30.

12. Francis Guibal, *Comandă, anarhie, ambiguitate. Practica filosofică a excesului în E. Lévinas,* „Arhivele filosofiei", Lxix, 2006, n. 4, în special p. 558.

13. Simon Critchley, *Responsabilitate nelimitată,* trad. ital. Meltemi, Roma, 2008, pp. 143-144.

14. Jacques Derrida, *Forța legii: Fundamentul mistic al autorității,* trad. (New York: Oxford University Press, 2003), pp. 63-64. „Acum, operațiunea de fondare, inaugurare și justificare a legii, de creare a legii, ar consta într-o lovitură de forță, o violență performativă și, prin urmare, interpretativă care, în sine, nu este nici dreaptă, nici nedreaptă și pe care nicio justiție, nicio lege fondatoare preliminară și anterioară, nicio fundamentare preexistentă, prin definiție, nu ar putea-o garanta, contrazice sau invalida. Niciun discurs justificativ nu poate și nici nu ar trebui să asigure rolul metalimbajului în raport cu performativitatea limbajului instituitor sau cu interpretarea sa dominantă" (pp. 62-63).

15. Michel Foucault, *De ce să studiem puterea: Problema subiectului,* postfață la Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow,

Cercetările lui Michel Foucault, traducere italiană, La casa usher, Florența, 2010, p. 280.

16. *Ibid.,* p. 283. „Poate că astăzi sarcina principală nu este să descoperim ceea ce suntem, ci mai degrabă să respingem ceea ce suntem. Trebuie să ne imaginăm și să construim ceea ce am putea deveni pentru a ne elibera apoi de acel fel de «dublă legătură» politică constituită de individualizarea și totalizarea simultană a structurilor moderne de putere. Concluzia ar putea fi că problema politică, etică, socială și filosofică de astăzi nu este atât de mult eliberarea individului de stat și de instituțiile sale, cât de eliberarea noastră atât de stat, cât și de tipul de individualizare legat de stat" (p. 287).

17. „Efectul Mühlmann descrie un aspect al instituționalizării mult prea des trecut cu vederea: simulacrul realizării proiectului inițial însoțește în mod necesar prăbușirea acelui proiect. Acceptarea simulacrului și valorizarea sa pe măsură ce profeția se îndepărtează este un chin al inconștientului, un produs al imaginației care umple golul rezultat din eșecul imaginației profetice."; René Lourau, *Starea inconştientă,* traducere italiană, Antistato, Milano, 1980, p. 90; Elèuthera, Milano, 1988.

18. Daniel Colson, în lucrarea sa *Petit lexique philosophique de l'anarchisme. De Proudhon à Deleuze* (Le livre de poche, Paris, 2001), ne amintește că Proudhon a fost cel care a vorbit pentru prima dată despre *anarhia pozitivă* (pp. 27-28), adică „capacitatea unei ordini fondate pe multiplicitate de a exprima, fără a muri, *puterea exteriorului"* (p. 323).

CAPITOLUL UNU

Anarhismul și teoria politică a poststructuralismului

de Todd May

Aș vrea să spun ceva despre funcția oricărui diagnostic al naturii prezentului. [...] Orice descriere trebuie să se alinieze întotdeauna cu acele tipuri de fracturi virtuale care deschid spații de libertate, înțeleasă ca spațiu al libertății concrete, adică al schimbării posibile.

Michel Foucault [c] el/cea/cei/cele

...în mod firesc, o serie de victorii parțiale și incomplete, de concesii smulse de la cei aflați la putere, nu ne poate conduce în sine către starea fericită a unei societăți anarhiste. Mai degrabă, ele vor servi la îmbogățirea conținutului inițiativelor de la bază și vor ajuta la transpunerea în realitate a potențialului pentru o viață mai liberă care există deja în această societate.

Colin Ward [2]

Dificultatea de a evalua filosofia politică a poststructuraliștilor francezi, în special ai lui Foucault, Deleuze și Lyotard, este inseparabilă de dificultatea de a înțelege filosofia lor politică în general. Respingerea marxismului ca o narațiune adecvată a situației noastre sociale și politice este evidentă, dar este încă neclar ce instrumente critice folosesc în locul acestuia. În loc să ne ofere o teorie politică cuprinzătoare, poststructuraliștii ne-au furnizat analize axate în mod specific pe stări specifice de opresiune. De la *Istoria nebuniei de Foucault* la *Disidența de Lyotard* , aceștia s-au concentrat pe nebunie, sexualitate, psihanaliză, limbaj, inconștient, artă și așa mai departe, dar nu pe o singură interpretare a politicii la lucru și a modului în care ar trebui practicată în lumea contemporană.

Acest eșec, sau refuz, de a oferi o teorie politică cuprinzătoare i-a determinat pe unii critici să-i acuze pe poststructuraliști de relativism normativ contraproductiv sau de nihilism pur . [3] Întrebarea ridicată de acești critici poate fi rezumată după cum urmează: dacă poststructuraliștii nu sunt capabili să ofere o teorie politică

cuprinzătoare care să includă atât un principiu de evaluare politică, cât și un set de valori care să pună bazele unei critici, nu cad oare teoriile lor în arbitrarul luării deciziilor sau, și mai rău, în haosul pur? Această îndoială ascunde ipoteza conform căreia, pentru a participa în mod adecvat la discuțiile filosofico-politice, trebuie mai întâi să posezi două cerințe: să împărtășești un set de valori general acceptate și, prin urmare, să le poți apăra recurgând la aceleași valori general acceptate. În al doilea rând, trebuie să-ți modelezi propria filozofie politică având ca fundament aceste valori. Și în al treilea rând, situația politică actuală ar trebui comparată cu ceea ce a fost teoretizat pentru a facilita înțelegerea a ceea ce este în neregulă cu prezentul și pentru a propune posibile modalități alternative de remediere a acestor deficiențe.

Poststructuralismul este provocat să ofere o viziune despre sine în termenii practicii politice teoretice. Aceasta este o provocare la care nu se poate răspunde situându-se în cele două tradiții (marxism și liberalism) care au definit spațiul teoriei politice de-a lungul secolului AL XX- lea, deoarece ambele au fost respinse de poststructuraliști. Cu toate acestea, există o școală de gândire care, deși nu a fost niciodată citată de poststructuraliști, poate acomoda și, prin urmare, înțelege și evalua mai bine gândirea lor. Această școală de gândire constă în „a treia cale" neglijată a teoriei politice: anarhismul.

Anarhismul, la fel ca post-structuralismul, a fost adesea respins ca relativism etic sau haos voluntarist. Însă tradiția teoretică a anarhismului, deși nu este la fel de extinsă ca cea a marxismului sau liberalismului, oferă în general un cadru teoretic în care poate fi inserată gândirea post-structuralistă, permițând o înțelegere și o evaluare mai adecvată a acesteia. Acest eseu își va propune în mod precis să interpreteze post-structuralismul ca o formă contemporană de anarhism. În primul rând, voi aborda principiile tradiționale ale gândirii anarhiste. În al doilea rând, voi lua în considerare critica post-structuralistă a anumitor concepții din secolul AL XIX-LEA care au caracterizat narațiunile anarhiste. În al treilea rând, voi prezenta un anarhism epurat de astfel de concepții și mai apropiat de gândirea filosofică franceză contemporană: un anarhism post-structuralist. În acest sens, voi demonstra cum această formă de anarhism evită acele probleme care viciază ceea ce s-ar putea numi o teorie politică „fundamentală".

care a caracterizat Prima Internațională, problema era ce metode și obiective ar trebui folosite pentru a organiza proletariatul împotriva burgheziei.5 În viziunea lui Marx, era necesară o conducere centrală pentru a coordona lupta; iar obiectivul său era de a asigura proprietatea asupra mijloacelor de producție pentru statul proletar. În viziunea lui Bakunin, acest lucru era incompatibil cu obiectivele muncitorilor și ar duce inevitabil la o nouă structură politică represivă. „Atâta timp cât există putere politică, vor exista inevitabil supuși - educați ca cetățeni, desigur, într-un stil perfect

republican, dar întotdeauna și în orice caz supuși și, ca atare, obligați să se supună, pentru că fără ascultare nicio putere nu este posibilă.” [6] Ceea ce Bakunin considera de nesuportat în politica lui Marx, atât în strategia, cât și în obiectivele sale, era ideea reprezentării ca concept politic. Unde există reprezentare, există opresiune. Putem defini atunci anarhismul ca o luptă pentru eliminarea reprezentării în viața publică.

În termeni politici, reprezentarea este o delegare a puterii de către un grup de indivizi către o altă persoană sau un grup de indivizi, în scopul declarat de a realiza interesele primului. Reprezentarea politică diferă de reprezentarea administrativă, care, în esență, nu implică niciun transfer de putere, ci doar delegarea funcțiilor administrative. În reprezentarea administrativă, un grup acordă puterii unui individ sau unui alt grup de a iniția programe specifice sau de a adopta instrumente adecvate pentru a atinge un obiectiv general; grupul reprezentant poate fi demis sau revocat în orice moment, iar toate deciziile finale sunt convenite cu grupul reprezentat. În schimb, reprezentarea politică implică o delegare a puterii decizionale de la reprezentat la reprezentant.7 Individul sau grupul reprezentant acționează în numele grupului reprezentat și, prin urmare , și cu legitimitatea acestuia; deciziile sale nu pot fi anulate de grupul reprezentat.

Gândirea anarhistă nu are încredere în reprezentarea politică deoarece consideră transferul puterii o invitație la abuz. În acest sens, nu doar puterea statală sau economică este obiectul neîncrederii, ci toate formele de putere exercitate de un grup asupra altuia. În tradiția anarhistă, conceptul de politică și spațiu politic este mai larg decât cel al tradiției marxiste sau liberale. După cum indică Bakunin în cea mai importantă lucrare a sa, cele două centre majore de putere împotriva cărora trebuie combătute (alături de capitalism) sunt Statul și Biserica.8

Ulterior, anarhiștii au adăugat managerialismul, patriarhatul, instituția căsătoriei, închisorile, psihoterapia și o multitudine de alte forme de opresiune.9 Astfel , în toate domeniile vieții sociale a unui individ, anarhismul promovează luarea deciziilor directă, consensuală, mai degrabă decât delegarea autorității.

Luarea directă a deciziilor în diversele domenii ale vieții sociale pentru fiecare individ implică o abordare mai descentralizată a intervenției politice decât cea prevăzută de marxism. Pentru acesta din urmă, deși un anumit număr de rele societale pot să nu fie strict atribuibile structurii economice capitaliste, capitalismul le face totuși posibile. În cele din urmă, contează o singură intervenție: intervenția care vizează realocarea plusvalorii prin confiscarea mijloacelor de producție și a statului. În ciuda întregului sprijin acordat luptelor împotriva rasismului, sexismului și așa mai departe, marxismul le-a considerat întotdeauna strategic subordonate luptei pentru socialismul economic. Acesta este motivul pentru care se bazează pe forme

centralizate de luptă și reprezentare politică - adică leninismul ca expresie strategică.

Mai mult, așa cum au subliniat anarhiștii și așa cum a demonstrat istoria, aceste mijloace sunt inseparabile de scopurile lor. Dictatura proletariatului s-a dovedit a fi fundamental o dictatură. „Așadar, a devenit evident că progresul suplimentar în viața societății nu constă într-o concentrare suplimentară a puterii și a funcțiilor de reglementare în mâinile organului executiv, ci mai degrabă în descentralizare, atât teritorială, cât și operațională.” [10] Teritorială *și* operațională; atât în strategie, cât și în obiective. Adevărata schimbare politică are loc de jos și din mai multe puncte, nu de sus și dintr-un singur centru. „Alternativa anarhistă este una care propune fragmentarea și diviziunea în loc de fuziune, diversitatea în loc de unitate, una care propune, pe scurt, o masă de societăți și nu o societate de masă. ” [11]

Anarhismul, așadar, se concentrează mai mult asupra celor oprimați decât asupra celor care pretind că vorbesc în numele lor. El vede opresiunea nu doar într-un singur tip de situație, ci într-o varietate de situații ireductibile. Pentru a înțelege opresiunea, trebuie să descriem situația în care o găsim; nu există așa ceva ca clasa oprimată *a priori* și în toate situațiile posibile. În acest sens, anarhismul manifestă o aversiune clară nu numai față de reductibilitate, ci, mai general, față de abstracție. „Proclamând moralitatea noastră a egalității, adică anarhismul, refuzăm să ne asumăm dreptul de a mutila individul în numele unui ideal, pe care moraliștii au pretins întotdeauna că îl afirmă . ” [12]

Prin urmare, anarhismul se opune fiecăreia dintre numeroasele moduri în care un individ se supune la ceva străin. Iar o formă a unei astfel de subordonări este tocmai reprezentarea de către un alt grup sau individ. Sau chiar reprezentarea umanității fiecărui individ printr-un ideal. Fie că este vorba de „binele”, „marșul istoriei” sau „nevoile societății”, anarhismul avertizează împotriva acelor idealuri care lucrează pentru a forța indivizii să se supună unei cauze mai înalte.

Aceasta nu înseamnă, totuși, că anarhismul poate fi conceput ca individualist în sens liberal sau hedonist în sens moralist. Individualismul liberal a preferat întotdeauna să valorizeze libertatea în detrimentul egalității impuse, crezând că aceasta din urmă trebuie în mod necesar să impună constrângeri asupra libertății. Dar în tradiția anarhistă, nu are sens să vorbim despre libertate fără nicio noțiune de egalitate. „Libertatea fără egalitate înseamnă că cei săraci și slabi rămân mai puțin liberi decât cei bogați și puternici, iar egalitatea fără libertate înseamnă că suntem cu toții sclavi.” [13] Libertatea nu este juridică, este materială; nu este definită de ceea ce permite legea, ci de alegerile concrete cu care se confruntă indivizii în diversele situații pe care le experimentează. Deși există o tradiție a anarhismului individualist (reprezentată, printre alții, de Max Stirner și Benjamin Tucker), această gândire

contrazice acelor teorii anarhiste care analizează opresiunile concrete la lucru în cele mai variate contexte empirice. În esență, anarhismul nu este o formă de liberalism sălbatic.

În plus, nu este o formă de amoralism. Deși refuză să se supună idealului „binelui", anarhismul nu respinge moralitatea; mai degrabă, afirmă că a te lega de un ideal căruia te supui înseamnă a acționa într-un mod complet opus intuiției morale a respectului pentru ceilalți. Mai precis, respingerea idealului moral se bazează pe un fundament moral. „Binele" este pur și simplu o altă modalitate de a reprezenta indivizii printr-un factor extern lor. În loc să încurajăm indivizii să se bazeze pe propriile intuiții morale și pe capacitatea lor de autoreflecție în situații concrete și ireductibile, li se cere să se supună unui ideal care, teoretic, promite să realizeze natura lor cea mai înaltă, dar care, în realitate, îi separă de capacitatea lor de reflecție critică și acțiune informată. Dacă indivizilor li se recunoaște capacitatea de a acționa moral, trebuie să li se acorde oportunitatea de a analiza cu atenție și concret situațiile în care se află, refuzând să-i supunem unor formule abstracte impuse adesea de sus.

A priori-ul anarhismului clasic constă în maxima: încrederea în individ. Încă de la început, anarhismul s-a bazat pe încrederea în individ, astfel încât acesta să își poată desfășura propriile activități decizionale într-un mod concret și moral.14 În ultima vreme , cea mai frapantă atestare a acestei încrederi vine de la anarhistul Murray Bookchin: „Proiectul revoluționar *trebuie* să înceapă cu un principiu anarhist fundamental: fiecare ființă umană normală are *competența* de a gestiona problemele societății și, mai precis, ale comunității din care face parte." [15] Cu instrumentele potrivite, indivizii dezvăluie o abilitate naturală - o înclinație reală - de a propune aranjamente sociale care sunt atât juste, cât și eficiente. Numai în situații de inegalitate, în care unora li se permite să aibă putere asupra altora, capacitățile individuale devin distorsionate și orientate spre opresiune, mai degrabă decât spre respect reciproc și creativitate. „Este în natura privilegiului și a fiecărei poziții privilegiate să ucidă spiritul și inima oamenilor. " [16]

În acest sens, ceea ce au în comun toate instituțiile opresive – politice, economice, religioase, patriarhale sau de altă natură – este reprimarea potențialului individual. Deși opresiunea se manifestă în multe feluri diferite și în multe feluri diferite, toate ramificațiile sale au o trăsătură comună: restricționează acțiunea și limitează alegerile individuale. Evident, a afirma că anarhismul promovează haosul hedonist pentru a submina monolitul puterii de stat este o modalitate de a-l parodia; dar o astfel de afirmație găsește un teren fertil tocmai în acest punct, în noțiunile complementare de competență individuală și opresiune ca represiune.

La prima vedere, se pot observa mai multe afinități între gândirea anarhistă clasică și teoria poststructuralistă. Critica reprezentării este, de asemenea, o temă centrală a poststructuralistilor. Deleuze i-a spus odată lui Foucault: „Ai fost primul care ne-a învățat ceva absolut fundamental [...] nevrednicia de a vorbi în numele altora.” [17] Descentralizarea, acțiunea locală și identificarea puterii în diversele sale rețele, mai degrabă decât înțelegerea ei exclusiv în stat, sunt trăsături distinctive ale analizelor poststructuraliste. Cu toate acestea, dacă ar fi să evidențiem o singură caracteristică a gândirii politice poststructuraliste, aceasta ar fi critica autonomiei încorporată în critica subiectului. Analizele istorice ale lui Foucault asupra constituirii subiectului, reflecțiile lui Deleuze și Guattari asupra concretiunilor socialului care se închid în interstițiile personalului și analizele lui Lyotard asupra aspectului pragmatic al limbajului, atât de crucial pentru gândire, au fost produse, cel puțin parțial, pentru a respinge conceptul de subiect autonom, auto-transparent, pe scurt, o entitate auto-susținută. *A priori-ul* anarhismului tradițional este anatema poststructuralismului .

S-ar părea, așadar, că afinitățile dintre anarhism și poststructuralism sunt doar superficiale. De ce ar trebui anarhismul să se priveze de autonomia subiectului? Autonomia este cea care stabilește posibilitatea acțiunii de la bază, care se opune reducerii reprezentării, care constituie demnitatea morală jignită de reprezentare și abstractizare. Fără încredere în individ, ar fi lipsit de sens să învinovățim instituțiile puterii pentru represiunea lor; fără un subiect clar distinct de sfera socială, ar fi lipsit de sens să vorbim despre autonomie. Anarhismul tradițional se bazează pe concepția unui individ care posedă o decalaj ireductibil față de aparatele sociale ale puterii; îndepărtarea sa, dispersarea sa într-o rețea de practici sociale, ar face practic imposibilă orice rezistență.

Însă poststructuraliștii neagă precis că această breșă în cadrul subiectivității constituie locul potrivit al rezistenței. Foucault și Lyotard sunt punctuali în această privință. Foucault: „Analizele mele se îndreaptă toate în direcția opusă ideii că există necesități universale în existența umană.” [18] Lyotard, într-o recenzie a *lucrării „Anti-Oedip” de Deleuze și Guattari* : „Nu căutați creditorul, este un efort zadarnic; ar trebui întotdeauna *să faceți ca subiectul acestui credit să reziste* , să întruchipeze proletariatul la suprafața sociusului . *” Deleuze* este cel mai aproape de anarhismul tradițional; afirmarea că „există doar dorință și socialitate și nimic altceva” ar părea să-l conducă la ipoteza autonomiei individuale, spre deosebire de represiunea socială. Dar pentru Deleuze, dorința nu este autonomie: este o energie anonimă care menține un potențial revoluționar doar pentru că depășește acele constrângeri pe care, împreună cu socialul, *contribuie la crearea și susținerea lor.* „Răspundem astfel la problema modului în care dorința își poate dori propria represiune, propria

închisoare, spunând că acele puteri prin care dorința este anihilată sau subjugată fac deja parte din însăși concatenările dorinței” [21] .

De ce respinge teoria politică poststructurală conceptul de autonomie individuală, care este piatra de temelie a teoriei anarhiste tradiționale? Foucault, Deleuze și Lyotard susțin transformarea socială la fel ca anarhiștii. Dar dacă ei nu cred în schimbarea subiectului, care este impulsul decisiv pentru schimbare, unde speră să o găsească? Cu siguranță nu într-un reprezentant extern, deoarece o resping în unanimitate. Abandonarea tezei conform căreia individul sau subiectul autonom este locul potrivit al rezistenței, împreună cu înlocuirea sa cu „altceva”, marchează o trecere decisivă de la un concept de rezistență înrădăcinat în gândirea secolului AL XIX-LEA la conceptualizări mai contemporane. Și acest lucru este paralel cu schimbările din alte domenii ale filosofiei, unde o teorie înrădăcinată în subiect a dat naștere „turnării lingvistice” și, mai recent, „turnării sociale ” . [22]

Motivele pentru respingerea subiectului ca principal loc al rezistenței sunt atât istorice, cât și conceptuale. Din punct de vedere istoric, cel puțin dacă ne limităm la Occident, revoluția așa cum a prezis-o Marx nu a avut loc. Acest eșec se datorează parțial faptului că clasa muncitoare din cele mai dezvoltate națiuni industriale nu a sărăcit progresiv, așa cum prezisese Marx. Cu toate acestea, motivele eșecului acestor predicții revoluționare pot fi atribuite parțial și capacității capitalismului de a manipula subiectivitatea.23 De exemplu, Școala de la Frankfurt a căutat să explice absența revoluției apelând la capacitatea sistemelor culturale de a absorbi toată opoziția și, odată cu ea , toată subiectivitatea. În timpul evenimentelor din Mai '68 din Franța, studenții au declarat că capitalismul contemporan a pus în scenă un spectacol la care toată lumea a fost manipulată să participe. Pe scurt, acea lacună în autonomia individuală a fost absorbită de sistemele de opresiune și, prin urmare, era inutilizabilă ca bază pentru o schimbare radicală.

Punerea sub semnul întrebării a autonomiei individuale, însă, depășește problema istorică. Filosofia secolului AL XX-LEA a început să înțeleagă motivele slăbirii subiectului de către forțe considerate odinioară externe subiectului însuși. A început să înțeleagă cum structura cunoașterii este profund legată de structura limbajului și de practicile sociale și culturale de justificare și nu este o dată a speciei. A început să fie înțeles, mai puternic decât în trecut, cum comportamentul este adânc înrădăcinat în mediile înconjurătoare (întăriri societale sau scene familiare ale inconștientului). La aceste schimbări, post-structuralismul a adăugat o critică a umanismului care împiedică subiectul să devină din nou vreodată speranța rezistenței. Trasăm această critică post-structuralistă a umanismului la două principii care se intersectează: primul este că subiectul ca atare este constituit din exterior, în timp ce al doilea este

că puterea nu reprimă, ci mai degrabă produce. La Foucault, critica se întinde pe ambele dimensiuni, cea istorică și cea conceptuală. În special în lucrările sale ulterioare, a fost interesat de problema constituirii subiectului în cadrul rețelelor de cunoaștere care sunt și rețele de putere (o schismă pe care Foucault a numit-o putere-cunoaștere). *A disciplina și a pedepsi* - „O istorie a corelațiilor dintre sufletul modern și noua putere de a pedepsi” [24] - demonstrează cum discursul cunoașterii despre psihicul modern este și o practică a puterii, până în punctul în care ceea ce a fost interpretat ca o trecere în revistă a descoperirilor științifice poate fi la fel de ușor citit ca o dezvoltare a unor tehnici disciplinare din ce în ce mai sofisticate. În această legătură știință-disciplină se constituie subiectul ca atare. Subiectului i se atribuie o autonomie, un pachet de caracteristici individualizate care sunt oferite gardienilor, psihologilor, asistenților sociali, educatorilor și altora ca materie primă ce trebuie să se conformeze modelelor acceptate social. Subiectivitatea și „normalizarea” devin termenii corespunzători unei relații cu efect imediat; integritatea uneia depinde de capacitatea celeilalte de a se adapta. În primul volum al Istoriei *sexualității,* Foucault dezvoltă aceste teme, folosind ca punct de referință acel „joc al adevărului și sexului pe care ni l-a transmis secolul al XIX- LEA” [25.] Studiile sale ne oferă motive istorice, dar și politice și conceptuale, pentru a respinge ideea că subiectivitatea ar putea fi locul precis pentru a situa rezistența față de ordinea stabilită.

Deleuze se concentrează mai mult pe aspectul energetic decât pe cel istoric.26 La fel ca anarhiștii și mult mai mult decât Foucault, Deleuze s-a dedicat găsirii unui spațiu pentru rezistență. Dar, la fel ca Foucault, el respinge complet conceptul de subiectivitate, considerând-o constituită mai degrabă decât constitutivă. Analiza acestei constituții prinde contur în cele două volume ale Capitalismului *și Schizofreniei,* în care arată cum dorința, un strat productiv de forțe, „face parte din infrastructură” - și poate deveni auto-opresivă atunci când își însușește chiar câmpul social în care apare. În capitalism, mecanismul central al opresiunii dorinței este constituirea subiectului prin complexul lui Oedip. Potrivit lui Deleuze și Guattari, activitatea oedipiană este istorică, nu antropologică; produsul său, subiectul modern, contribuie la ordinea socială, mai degrabă decât să fie o formă de rezistență la aceasta. Descoperirea posibilității revoluției înseamnă abandonarea subiectului și căutarea unor căi alternative, pe care Deleuze le numește „linii de fugă” [28] , unde dorința poate fi canalizată. Prin urmare,

Critica lui Deleuze asupra umanismului se alătură celei a lui Foucault, care, de asemenea, neagă subiectului demnitatea autonomiei grație analizei mecanismelor prin care cineva ajunge să se constituie ca subiect.

De-a lungul majorității anilor 1970, Lyotard a împărtășit lucrările lui Deleuze

despre forțe, ridicând singurele obiecții că figura lui Oedip ocupa doar o poziție marginală în analiză și că capitalismul conținea în sine acel mecanism al forțelor autodistructive. Potrivit lui Lyotard, subiectul nu era atât de periculos, cât neglijabil; umanismul era mai degrabă irelevant decât insidios. În lucrările sale ulterioare, Lyotard a încetat să se concentreze asupra forțelor și a trecut la analiza limbajului; subiectul, însă, a rămas fără răspuns. *Dezacordul* analizează pragmatica discursivă ce permite unor discursuri să atingă o poziție hegemonică, în timp ce altele sunt reduse la tăcere. Principala preocupare a lui Lyotard privește tema justiției, care îl preocupa deja în cartea sa anterioară, *Au juste,* deoarece, în golul lăsat de metanarațiuni, a căutat să traseze, urmându-l pe Aristotel, conceptul unei „justiții fără criterii ” [.29] *Obiectivul de respingere* analizează politica pragmatică a limbajului, avansând teza conform căreia discursul lingvistic apare întotdeauna sub forma unui gen particular, cu propriile reguli de stil, certitudine și consecvență. Pentru a da un exemplu frapant, Lyotard se concentrează pe negarea Holocaustului de Robert Faurisson, conform căreia Holocaustul nu a existat niciodată. Faurisson susține că, din moment ce nimeni nu a putut vreodată descrie direct ce s-a întâmplat în camerele de gazare, nu pot exista dovezi clare care să demonstreze că acestea au fost de fapt folosite sau că au ucis pe cineva. Lyotard numește acest tip de argument o *opinie de respingere,* „cazul în care actorul este lipsit de mijloacele de a argumenta și astfel devine victimă ” [.30]

Conform lui Lyotard, dominația anumitor genuri lingvistice creează victime tocmai prin negarea expresiilor adecvate altor genuri. Dominația genului științific, ale cărui reguli probatorii le folosește (sau, mai bine spus, le distorsionează) Faurisson pentru a nega pretențiile evreiești la istorie, este un astfel de gen victimizator. Teza fundamentală a lui Lyotard în raport cu pragmatica discursivă este următoarea: dacă vrem să împiedicăm incomensurabilitatea inerentă a diferitelor genuri să ducă în mod necesar la victimizarea vorbitorilor, trebuie să creăm spațiu pentru proliferarea unor tipuri diverse sau chiar noi de genuri. Procedând astfel, Lyotard se concentrează nu pe autonomia subiectului, un tip de atenție care ar înlocui pur și simplu un gen dominant cu altul, ci pe discursul în sine, pe posibilitățile și riscurile introduse de necesitatea acelor evenimente care au loc în discursul oral. Genurile de discurs creează lumi, dar, în același timp, dominația anumitor genuri amenință să arunce lumea unora în întuneric, în cele din urmă în nonexistență.

Analiza poststructuralistă a cunoașterii, dorinței și limbajului subminează discursul umanist care stă la baza anarhismului tradițional. Aceasta consideră chiar periculoasă accentul pus pe autonomia și demnitatea subiectului (cu excepția lui Lyotard, care în

mare parte îl respinge ca fiind irelevant), deoarece prelungește într-o formă și mai subtilă chiar mecanismele de opresiune cărora încearcă să le reziste. Umanismul este semnul distinctiv al secolului AL XIX-LEA , iar autonomia individuală și subiectivitatea sunt traducerea sa conceptuală, pe care trebuie să o respingem dacă intenționăm să articulăm o politică adecvată vremurilor noastre. Această semnătură distinctivă și aceste concepte nu sunt specifice anarhismului, deoarece oferă o bază atât pentru liberalism, cu accentul său pus pe libertate și autonomie, cât și pentru marxismul tradițional, cu concentrarea sa pe conceptul de muncă ca ființă generică. (Nu este o coincidență faptul că unii marxiști contemporani, inclusiv Althusser, au încercat să reformuleze marxismul eliberându-l de categoriile umaniste.) Umanismul este fundamentul tuturor teoriilor politice pe care le-am moștenit din secolul AL XIX-lea. Respingând-o, poststructuraliștii au pus sub semnul întrebării nu doar premisele acestei teorii, ci și ideea mai profundă conform căreia teoria politică necesită un astfel de fundament. Acesta este motivul pentru care poststructuralismul este atât de des înțeles greșit ca relativism extrem sau nihilism.

Însă, dacă poststructuralismul a renunțat la noțiunea de fundament, umanist sau de altă natură, în conceptualizarea sa politică, acesta nu a favorizat haosul. În schimb, a propus analize precise ale opresiunii, menite să exploreze modurile în care aceasta operează pe o varietate de registre. Niciunul dintre poststructuraliști nu a pretins că oferă perspective definitive asupra opresiunii; într-adevăr, analizele lor ridică îndoieli cu privire la coerența conceptului însuși de perspectivă definitivă în domeniul teoriei politice. Poststructuraliștii au căutat în schimb să ofere ceea ce a fost numit „micropolitică”: o teorie politică specifică unor domenii, tipologii și niveluri specifice de activitate politică, dar fără nicio pretenție de a dezvolta o teorie politică generală. Într-adevăr, oferirea unei teorii politice generale ar merge împotriva convingerii lor comune că trebuie să analizăm și să contracarăm o stare de opresiune bazată pe registrele sale multiple și pe multiplele conexiuni identificate din când în când. Altfel, am facilita revenirea acelorași probleme create de umanism, care s-a dovedit a fi un instrument al opresiunii de când a devenit un fundament conceptual pentru reflecția politică și socială. Conform poststructuralistilor , în spatele fiecărei teorii politice generale se află un Stalin: fie te conformezi conceptelor pe care se bazează, fie trebuie să te schimbi sau să fii eliminat în favoarea acelorași concepte. Pe scurt, fundamentalismul în teoria politică este inseparabil de reprezentare.

Acesta este riscul unui umanism anarhist. Bazându-se pe umanism ca bază conceptuală, anarhiștii au exclus posibilitatea de a rezista celor care nu se conformează dictatelor sale de subiectivitate normală. Prin urmare, nu este surprinzător faptul că Kropotkin, deși critică sistemul penitenciar, îl laudă în schimb

pe Pinel ca eliberator al pacienților psihiatrici, ignorând noile constrângeri psihologice pe care Pinel însuși le introduce și pe care Foucault le va analiza în *Istoria nebuniei.31 Conform anarhismului tradițional, anormalitatea trebuie vindecată, nu afirmată; și ,* deși anarhismul este mult mai tolerant față de abaterile de la normă în materie de sexualitate și alte comportamente, el păstrează totuși un concept al normei care servește drept prototip a ceea ce este cu adevărat uman. Poststructuraliștii, pe de altă parte, au susținut că în epoca contemporană acest prototip nu constituie deloc un principiu de rezistență împotriva opresiunii; într-adevăr, tocmai prin efortul său pentru unitate și exercitarea sa concretă, acest prototip devine o formă a unei astfel de opresiuni.

Anarhismul tradițional, prin conceptele sale fondatoare și chiar prin faptul că are concepte fondatoare, trădează chiar conținuturile care îi constituie inima pulsantă. Umanismul este o formă de reprezentare; prin urmare, anarhismul, ca o critică a reprezentării, nu poate construi pe fundațiile sale. Conceptualizarea poststructuralistă a propus într-adevăr o cale de ieșire din capcanele umanismului prin construirea unei critici politice non-fundaționaliste. Această critică demonstrează cum o teorie radicală poate fi articulată într-un mod non-centralizat și non-reprezentativ, fără a se baza pe un concept sau o figură fondatoare în numele căreia poate fi avansată critica însăși.

Rămâne însă o întrebare, al cărei eșec de a răspunde expune poststructuralismul ca și *critică politică unui risc major* . Dacă nu se lansează o critică în numele umanismului sau al oricărui alt principiu fondator, de ce sau în numele cui se critică? Cum poate poststructuralismul să fie critic față de structurile sociale opresive fără a promova o conceptualizare a celor oprimați sau cel puțin a propune o gamă de valori care ar putea fi mai bine realizate în ordini sociale alternative? Prin eliminarea autonomiei în critica politică ca fiind inadecvată pentru a interpreta rolul celor oprimați, a eliminat poststructuralismul rolul în sine și, odată cu el, posibilitatea criticii? Pe scurt, poate exista critică fără reprezentare?

Răspunsul la ultima întrebare ar trebui să fie: într-un anumit sens, da, și într-un anumit sens, nu. Nu poate exista critică politică fără o valoare în numele căreia este criticată. Putem evalua o practică sau o instituție ca fiind rea sau nu în raport cu alta. Mai simplu spus, evaluarea nu poate exista fără valori; și acolo unde există valori, există reprezentare. De exemplu, Foucault, în lucrarea sa „Istoria închisorii", a criticat practicile psihologiei și criminologiei care vizează normalizarea indivizilor. Critica sa constă într-o valoare mai mult sau mai puțin de acest gen: nu ar trebui să constrângi acțiunile sau gândurile altora în mod inutil. L-am putea interpreta pe Lyotard ca promovând, printre altele, valoarea unei exprimări depline a diferitelor genuri lingvistice. Atâta timp cât considerăm aceste valori valabile pentru toată

lumea, atunci reprezentarea stă întotdeauna la baza teoriei poststructuraliste.

Aceste valori, însă, nu pun în pericol proiectul anarhist conform căruia decizia finală privind obiectivele și mijloacele de rezistență în registrele individuale ale condiției lor de opresiune revine populațiilor oprimate. Ele nu reduc luptele dintr-o zonă la lupte în alta; mai degrabă, sunt modulate pe baza rezistenței descentralizate și a autodeterminării locale. Valorile care converg în operele lui Foucault, Deleuze și Lyotard nu sunt orientate spre formularea mijloacelor și scopurilor celor oprimați considerați ca o singură clasă, ci mai degrabă încearcă să faciliteze luptele diferitelor grupuri oferindu-le analize, strategii conceptuale, critici teoretice și politice. Foucault a observat că „intelectualul nu mai trebuie să joace rolul celui care dă sfaturi. Depinde de cei care luptă și se luptă ei înșiși să găsească proiectul, tacticile, țintele care trebuie să li se dea. Ceea ce poate face intelectualul este să ofere instrumente de analiză” [32] . Poststructuralismul lasă la latitudinea celor oprimați să determine cum și în ce măsură sunt oprimați; pur și simplu le oferă instrumentele intelectuale de care ar putea avea nevoie pe parcurs.

Iar celor care încă consideră valorile minimale propuse de poststructuralisti prea greoaie, celor care refuză să fie reprezentați ca susținători ai ideii că ceilalți nu ar trebui reprimați inutil sau că ar trebui să li se permită să se exprime în acest sens, poststructuralistii nu ar avea nimic de spus. A căuta o teorie generală în cadrul căreia să plasăm astfel de valori (dincolo de orice conflict logic sau inconsecvență între valori specifice) înseamnă a ne angaja din nou în proiectul de construire a fundațiilor și, prin urmare, a reprezentării. Dincolo de valorile precis locale care permit rezistența într-o varietate de registre, nu mai există nicio teorie, există doar luptă . [33]

Prin urmare, teoria poststructuralistă este anarhică. De fapt, s-a dovedit a fi mult mai anarhică decât a fost vreodată teoria anarhistă clasică. Presupunerile teoretice ale anarhismului - și anume, respingerea reprezentării la nivel conceptual și politic pentru a obține autodeterminarea într-o gamă largă de registre și la diferite niveluri locale - sunt cel mai bine articulate în lucrările teoreticienilor politici poststructuraliști. În schimb, putem înțelege poststructurismul nu ca un amestec de analize deconectate, ci ca o expresie integrală a mișcării mai ample a anarhismului. Reiner Schürmann a avut, așadar, dreptate să definească locusul de rezistență al lui Foucault ca un „subiect anarhist” care luptă împotriva „legii totalizării sociale ” . [34]

Același lucru s-ar putea spune despre Deleuze și Lyotard. Tipul de activitate intelectuală promovat de anarhiștii tradiționali și exemplificat de poststructuraliști este mai aproape de o analiză detaliată decât de o critică cuprinzătoare. Anarhiștii tradiționali au subliniat riscurile dominației abstracției, în timp ce poststructuraliștii au ținut cont de acest lucru de-a lungul lucrărilor lor, producând un corpus teoretic care vorbește despre o epocă marcată de prea multă reprezentare politică și prea

puțină autodeterminare. Ceea ce caută anarhismul tradițional și poststructurismul contemporan este o societate, sau mai degrabă un set de societăți care se intersectează, în care oamenilor nu li se mai spune cine sunt, ce vor și cum ar trebui să trăiască, ci în care au posibilitatea autodeterminării. Aceste societăți formează un ideal, probabil un ideal imposibil, așa cum recunosc poststructuraliștii. Dar tocmai într-un tip de analiză și lupte care propun un ideal conceput în acest fel - analize și lupte care vizează deschiderea unor spații concrete de libertate în cadrul societății - se descoperă valoarea teoriei anarhiste, atât tradiționale, cât și contemporane.

Note la capitol

1. Gérard Raulet, „ *Structuralism și poststructuralism: un interviu cu Michel Foucault* ”, trad. în Franco Riccio și Salvo Vaccaro (ed.), *Adorno și Foucault: Conjuncție disjunctivă,* Ila Palma, Palermo, 1990, p. 96.
2. Colin Ward, *Anarhia ca organizare,* Elèuthera, Milano, 2010, p. 197.
3. Vezi Peter Dews, *Logica dezintegrării,* Londra: Verso, 1987; Jürgen Habermas, *Discursul filosofic al modernității,* trad. Laterza, Bari, 1987, pentru acuzația de relativism normativ; José Merquior, *Foucault,* trad. Laterza, Bari, 1988, pentru acuzația de nihilism. Despre dezbaterea Habermas-Lyotard în jurul acestei teme centrale, vezi David Ingram, „ *Legitimitatea și condiția postmodernă: gândirea politică a lui Jean-François Lyotard* ”, Praxis International, VII , nr. 3-4, iarna 1987-88, pp. 286-305; Stephen Watson, „ *Jürgen Habermas și Jean-François Lyotard: Postmodernismul și criza rațională* ”, Philosophy and Social Criticism, X , nr. 2, 1984, pp. 1-24.
4. Desigur, nu este necesar să procedăm în această ordine, dar filosofia politică contemporană, atât cea continentală, cât și cea anglo-americană, a fost orientată de predominanța acestor trei factori interconectați, iar cele mai avansate exemple oferite în această direcție pot fi probabil urmărite până la Rawls și Habermas.
5. Pentru o analiză istorică generală a conflictului, vezi James Joll, *Anarhiștii,* trad. Il Saggiatore, Milano, 1970.
6. Vezi Mihail Bakunin, *Scrieri alese,* editată de Arthur Lehning, Cape, Londra, 1973, p. 253.
7. Se poate argumenta că reprezentarea administrativă implică și un transfer de putere, deoarece fiecare proces administrativ implică luarea deciziilor; astfel, trecerea de la reprezentarea administrativă la cea politică ar fi o chestiune de grad, nu de calitate. Acest lucru este adevărat, dar ar fi pur și simplu un alt mod de a spune că politica nu este o știință. Delegarea unui nivel minimal de putere decizională către un organ administrativ nu înseamnă cedarea completă a deciziilor fundamentale ale vieții publice. Cu alte cuvinte, luarea deciziilor anarhice poate constitui un scop relativ mai degrabă decât unul absolut, dar ca scop diferă atât de democrația liberală, cât și de dictatura proletariatului.
8. Mihail Bakunin, *Dumnezeu și statul,* traducere italiană de RL, Genova, 1966.
9. Pentru o perspectivă actuală asupra fronturilor conflictuale anarhiste, vezi Howard Ehrlich, Carol Ehrlich, David DeLeon, Glenda Morris (ed.), *Reinventing Anarchy,* Routledge & Kegan Paul, Londra, 1979.
10. Piotr Kropotkin, *Comunismul anarhist,* în Roger Baldwin (ed.), *Pamfletele revoluționare ale lui Kropotkin,* Dover, New York, 1970, p. 51.
11. Colin Ward, *Anarhia ca organizare,* cit., p. 65.
12. Piotr Kropotkin, *Moralitatea anarhistă,* în Roger Baldwin (ed.), *Pamfletele revoluționare ale lui Kropotkin,* cit., p. 105.
13. Nicolas Walter, *Despre anarhism,* în *Reinventarea anarhiei,* cit., p. 43.
14. *Ajutorul reciproc"* (Heinemann, Londra, 1902) de Kropotkin este răspunsul la teoriile lui Darwin despre selecția naturală, care afirmau existența la toate animalele a unui spirit cooperant menit să prelungească specia, alături de spiritul competitiv. „Coexistența socială și nevoia de ajutor și sprijin reciproc sunt părți atât de integrante ale naturii umane încât nu putem găsi niciodată, în nicio etapă a istoriei, oameni trăind în familii mici, izolate, luptând unii

împotriva altora pentru mijloacele de subzistență" (p. 118).

15. Murray Bookchin, *Pentru o societate ecologică,* trad. Elèuthera, Milano, 1989, p. 189.

16. Mihail Bakunin, *Dumnezeu și statul,* cit., p. 62.

17. *Intelectualii și puterea: o conversație între Michel Foucault și Gilles Deleuze,* trad. în Michel Foucault, *Microfizica puterii,* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1977, pp. 110–111.

18. Michel Foucault, *Adevăr, putere și sine,* trad. ital. în *Tehnologiile sinelui,* Bollati Boringhieri, Torino, 1992, p. 5. Vezi și prima *postfață* a lui Foucault la Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, *Căutarea lui Michel Foucault,* trad. ital. Casa Usher, Florența, 2010: «Scopul meu [...] a fost să fac o istorie a diferitelor moduri de subiectivare a ființelor umane în cultura noastră» (p. 279).

19. Jean-François Lyotard, *Capitalismul energetic,* traducere italiană în *Pornind de la Marx și Freud,* Multipla, Milano, 1979, p. 173.

20. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Anti-Oedip,* trad. Einaudi, Torino 1975, p. 32.

21. Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Convorbiri,* trad. Ombre corte, Verona, 1998, p. 140.

22. Vezi Richard Rorty, *Filosofia și oglinda naturii,* trad. Bompiani, Milano, 1986, este prima și cea mai importantă lucrare care subliniază importanța societății în sfera epistemologică.

23. Vezi Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialectica Iluminismului,* trad. Einaudi, Torino, 1974.

24. Michel Foucault, *A supraveghea și a pedepsi,* trad. Einaudi, Torino, 1976, p. 26.

25. Michel Foucault, *Voința de cunoaștere,* vol. 1, *O istorie a sexualității,* trad. Feltrinelli, Milano, 1978, p. 52.

26. Deși voi lua în considerare doar *Anti-Oedip,* atenția lui Deleuze asupra energiei datează din a doua sa carte, *Nietzsche și filosofia* (trad. Feltrinelli, Milano, 1992), unde reia analiza lui Nietzsche asupra subiectivității ca fiind constituită din forțe active și reactive.

27. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Anti-Oedip,* cit., p. 395.

28. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *O mie de piane,* trad. it. Institutul Enciclopediei Italiene, Roma, 1987.

29. Jean-François Lyotard, Jean-Loup Thébaud, *Au juste,* Bourgois, Paris, 1979, p. 30.

30. Jean-François Lyotard, *Il dissidio,* trad. ea. Feltrinelli, Milano, 1985, p. 26.

31. Cf. Pëtr Kropotkin, *Închisorile și influența lor morală asupra prizonierilor,* în Roger Baldwin (ed.), *Pamfletele revoluționare ale lui Kropotkin,* cit., p. 234 în special; Michel Foucault, *Istoria nebuniei,* trad. it. Rizzoli, Milano, 1963.

32. Michel Foucault, *Corp-putere,* trad. ital. în *Microfizica puterii,* cit., p. 144.

33. Trebuie spus că este nu doar impracticabil din punct de vedere politic, ci și teoretic imposibil să încerci să fundamentezi un set de valori pentru a infirma valoarea altuia. Nu am putea infirma valoarea crucială a lui Hitler – brutal: evreii erau cauza tuturor problemelor Europei și, prin urmare, trebuiau eliminați – dacă Hitler ar face-o compatibilă cu toate celelalte valori ale sale, ceea ce ar fi cu siguranță posibil în principiu.

34. Reiner Schürmann, *A se constitui ca subiect anarhic,* traducere italiană în Franco Riccio, Salvo Vaccaro (eds.), *«Subiect» în Variation,* BFS , Pisa, 2000, p. 86.

CAPITOLUL DOI

Deleuze și renașterea gândirii libertariene

de Daniel Colson

Aș dori să încep cu o observație generală. Treizeci de ani după Mai '68, percepția noastră asupra renașterii mișcării anarhiste s-a ascuțit. Înainte de aceasta, sub focul încrucișat al fascismului, al războiului mondial și al succeselor și iluziilor socialismului marxist, anarhismul era practic mort sau pe moarte, chiar și acolo unde fusese odinioară o forță cu adevărat influentă. Odată cu evenimentele din Mai '68 din Franța și Europa, anarhismul a renăscut: nu doar ca expresie a generațiilor tinere, mai ales în rândul studenților săi, ci și simbolic, pe scena publică și în imaginarul colectiv, grație provocării steagurilor sale negre. Dar abia în anii care au urmat am devenit mai conștienți de măsura în care diversele mișcări născute în Mai '68 au fost purtătoare, indirect și implicit, ale unui sentiment și ale unei voințe care pot fi considerate „libertariene". Luptele femeilor, mișcările autonomiste, neorurale și ecologiste, chestionarea generală a normelor sociale, familiale și romantice: nu este suficient spațiu aici pentru a descrie în detaliu diversele mișcări și practici care, într-un fel sau altul, și-au propus, în mod eficient, să transforme radical lumea în care trăim. Chiar și mișcarea muncitorească, mult timp prinsă în capcană, pe de o parte, de socialismul autoritar și, pe de altă parte, de integrarea sa în ordinea capitalistă, a cunoscut o renaștere distinct libertariană de peste un deceniu, demonstrată clar prin răspândirea conceptului de autogestionare. Dar toate acestea sunt istorie. Astăzi trăim vremuri dificile, iar speranțele născute acum treizeci de ani pot părea ridicole pentru mulți. Totuși, sub diverse forme, ele reprezintă o moștenire și o promisiune care abia acum începe să întrezărească posibilitatea de a fi realizată.

Unul dintre rezultatele renașterii libertariene, înțeleasă în sens larg, cu siguranță cel mai puțin vizibil, cel mai lent în a-și produce efectele, dar poate cel mai important în ceea ce privește viitorul, se află în domeniul gândirii și filosofiei. Pentru mulți,

această observație va părea probabil destul de optimistă. Unde sunt filosofii și teoreticienii care pot justifica o astfel de afirmație? În ciuda calității participanților la acest seminar și în ciuda anumitor încercări, precum cea a lui Michel Onfray, trebuie să recunoaștem, așa cum notează textul invitației care ne-a reunit aici, că gândirea anarhistă propriu-zisă, cea care se declară ca atare, este departe de a fi la înălțimea propriilor speranțe, adică a renașterii trăite de mișcarea libertariană în ultimii treizeci de ani, sau mai degrabă a naturii fără precedent a acestei renașteri.

Dar, încă o dată, trebuie să ne lărgim perspectiva. Așa cum renașterea libertariană din ultimii treizeci de ani depășește cu mult anarhismul istoric, atât prin amploarea sa, cât și prin noutatea sa, tot așa gândirea care corespunde acestei renașteri și constituie o dimensiune esențială a acesteia este ireductibilă la gândirea anarhistă propriu-zisă sau, mai precis, la ceea ce a devenit această gândire de-a lungul timpului, în urma vicisitudinilor unei mișcări care ar fi putut fi considerată stinsă cu mult înainte de aprinderea flăcărilor finale ale Revoluției Spaniole.

Și aici ajung la Deleuze. Deleuze nu este anarhist, cel puțin nu în sensul în care suntem obișnuiți să-l dăm acestui cuvânt și acestei afilieri. Din câte știu eu, el rareori se referă la anarhism, deși, atunci când o face, o face într-un mod fascinant, în special (prin Antonin Artaud) în *Diferență și repetiție* și O *mie de podișuri,* sau chiar, mult mai explicit, într-o notă lungă în *O mie de podișuri, unde, împreună cu Guattari, arată diferența radicală care distinge socialismul și* anarhismul și, mai curios, legăturile cu gândirea orientală pe care anarhismul le menține în proiectul său.1

Însă, la fel ca în cazul lui Foucault și al altora, ar putea fi un exercițiu oarecum inutil să analizăm doar ceea ce spun explicit acești scriitori despre anarhism, spre bine sau spre rău, deoarece contribuția lor la gândirea libertariană nu se referă în primul rând la aceste trăsături distinctive. Constă mai degrabă în originalitatea și specificitatea gândirii lor în sine, în capacitatea sa de a ne ajuta să dezvoltăm teoria anarhistă, atât de inadecvată astăzi.

În cazul lui Deleuze, dificultatea, dintr-o perspectivă libertariană, constă în faptul că acesta poate fi interpretat greșit în două moduri. Primul, cel mai ușor de evitat, deoarece Deleuze nu se pretează la aceasta, ar consta în dorința de a reduce acest filosof la un punct de referință anarhist superficial, anecdotic, încercând să-l anexezi, la nivel de identitate, unei familii politice.2 [A] doua interpretare greșită, opusă și mai tentantă, ar consta în a considera filosofia lui Deleuze ca fiind complet nouă, adică o gândire care, la fel ca altele, ar necesita o transformare teoretică completă a mișcării libertariene, o ruptură radicală cu trecutul său și refundarea unui proiect legat până acum de un context al secolului al XIX-lea, care ar trebui, prin urmare, să fie aproape în întregime reinventat. În Franța, această tentație se regăsește, de exemplu, în

revista, acum desființată, Les Œillets Rouges, care la sfârșitul anilor 1980 a fost una dintre rarele încercări de a recunoaște importanța lui Deleuze pentru gândirea libertariană.

În ceea ce-l privește pe Deleuze, cel mai mare pericol este întotdeauna acela de a face prea mult și prea puțin. Într-adevăr, dacă gândirea acestui filosof are puțin de-a face cu ceea ce a devenit ideologia anarhistă de-a lungul timpului, datorită unei lente slăbiri practice și teoretice, aceasta se datorează în principal faptului că mult lăudat anarhismul ideologic, adesea redus la câteva sloganuri, are puțin de-a face cu inspirația teoretică inițială care i-a dat viață, precum și cu marile momente ale istoriei sale.

Paradoxul lui Deleuze, atât în ceea ce privește anarhismul, cât și, mai general, filozofia, este că, deși noutatea extremă a gândirii sale rupe cu faptele și convențiile stabilite, ea nu rezultă totuși dintr-o ruptură cu trecutul, ci constă mai degrabă într-o recitire și reapropriere a acelui trecut. Și tocmai aici rezidă cel mai semnificativ interes al gândirii libertariene: capacitatea sa, dincolo de cele mai comune și comemorative reprezentări ale militantismului anarhist, de a se reconecta cu inspirația inițială a mișcării libertariene și, în același timp, de a o înscrie într-o mișcare teoretică, istorică și geografică mult mai amplă, bogată într-o multitudine de implicații. Acestea sunt cele două întrebări care merită explorări suplimentare. În cadrul domeniului limitat al acestei lucrări, mă voi mulțumi cu o scurtă examinare doar a primei: modul în care gândirea lui Deleuze ne permite să ne reconectam cu inspirația inițială a mișcării anarhiste.

Invitația la această întâlnire este atât corectă, cât și greșită, în a atrage atenția asupra tendinței mișcării libertariene de a se concentra pe marile figuri și mituri ale secolului trecut: Proudhon, Bakunin, „propaganda faptei”, Prima Internațională și revoluția. Este corect să subliniem natura adesea mitologică a acestor referințe. Este greșit să credem că anarhismul, pentru a răspunde mai bine nevoilor viitoare, trebuie să rupă definitiv cu acest trecut. După cum am văzut, pentru anarhismul teoretic, problema nu constă în a fi excesiv de fidel trecutului său, ci tocmai în a-l fi renunțat de mult la acel trecut, în a-l fi transformat prea des în simplă mitologie, în simple referințe retorice. Este adevărat că mișcarea libertariană are multe scuze. Formele și circumstanțele adesea dificile, dacă nu chiar dramatice, ale existenței sale nu au lăsat loc pentru o reflecție și o interpretare aprofundată a faptelor și textelor care erau adesea greu accesibile. În ciuda ediției Stock în șase volume publicate înainte de 1914, multe dintre scrierile lui Bakunin au rămas inaccesibile sau fragmentare pentru o lungă perioadă de timp. Voluminoasa operă a lui Proudhon, inegală și puternic circumstanțială, a devenit rapid aproape de neînțeles pentru un cititor care nu

cunoștea contextul în care a fost scrisă. Fără îndoială, influența sa, atât subterană, cât și extinsă, a continuat să inspire mișcările sindicaliste și anarho-sindicaliste revoluționare pentru o lungă perioadă de timp, în special în Franța și Spania, dar a dispărut efectiv odată cu cel de-al Doilea Război Mondial, mai mult decât atât, fără ca fragila renaștere a anarho-sindicalismului să fi reușit încă cu adevărat să reconecteze firele unei tradiții rupte. Cu câteva excepții (de exemplu, Leval [)], mișcarea anarhistă propriu-zisă a încetat curând să-i mai citească pe Proudhon și Bakunin, începând din perioada imediat postbelică, când ar fi putut dezvolta reflecțiile lor teoretice.

Trebuie să reflectăm asupra acestei dificultăți, sau incapacități, a mișcării libertariene de a-și recupera gândirea originală, de a reciti acele texte capabile să dea sens practicii și aspirațiilor sale. Așa cum se întâmplă adesea, această incapacitate este ambiguă. Spre deosebire, de exemplu, de marxism sau catolicism - sau s-ar putea spune prin definiție - mișcarea libertariană nu avea mijloacele statale și instituționale care i-ar fi permis să transforme primele scrieri anarhiste în texte dogmatice și canonice, să aibă „părinți ai anarhismului" precum „părinții socialismului științific" sau „Părinții Bisericii". Anarhismul cu greu s-ar fi putut transforma într-o Biserică; dacă e să spunem ceva, ar fi devenit o colecție de capele dotate cu câteva broșuri sacre, în scopuri mai degrabă magice sau simbolice, fără a putea vreodată dezvolta un *corpus larg* de teologii dogmatice, așa cum este necesar pentru orice sistem de dominație, chiar și puțin coerent. Mai mult, este departe de a fi sigur că textele fondatoare ale anarhismului se pretează ușor acestui tratament dogmatic. Dacă, în ciuda naturii sale incomplete și a încercărilor lui Rubel, gândirea lui Marx, datorită naturii sale sistematice, putea permite o formulare ortodoxă, acest lucru nu este deloc valabil și pentru textele anarhiste. Este de neconceput cum Stiner ar putea fi fundamentul unei Biserici sau al unui partid. Textele lui Bakunin, scrise în grabă, pline de digresiuni și note de subsol interminabile care, în cele din urmă, obscurează corpul principal, nu pot decât să descurajeze orice interpretare autorizată. Cât despre opera lui Proudhon, oricine a încercat să o citească fără prejudecăți nu a putut evita să observe și adesea să se lamenteze cum, în spatele unui tratat aparent bine compus, aceasta se caracterizează mai ales prin contradicțiile sale nesfârșite și prin capacitatea sa de interpretări la fel de contradictorii. Din fericire, așadar, gândirea anarhistă originală, căzută parțial în uitare, a scăpat astfel de o posibilă reformulare dogmatică, adică o altă modalitate, și mai înfricoșătoare, de a o transforma în literă moartă.

Totuși, o clarificare este poate necesară pentru a înțelege mai bine cum filosofia lui Deleuze permite o reinterpretare a textelor libertariene timpurii. Uitarea inspirației originale a anarhismului nu a fost pur și simplu consecința, destul de fericită în acest

caz, a formelor pe care le-a asumat mișcarea libertariană, și anume, marea sa dificultate de a se transforma într-o Biserică sau o instituție. În conformitate cu gândirea anarhistă și intuițiile sale, această uitare a fost un efect al epocii sale, perioada teribilă inaugurată de masacrele din Primul Război Mondial și continuată cu fascismul, nazismul și stalinismul, pentru a se încheia cu genocidul din cel de-al Doilea Război Mondial. Probabil că datorită puternicei lor chemări la viață și la o relație concretă cu ceilalți și cu lumea, textele lui Proudhon și Bakunin au scăpat de privirile morții care au dominat atât de mult timp; în timp ce sarcasmul lui Marx și violența sa logică și demonstrativă ar fi avut în schimb ecouri atât de durabile. Doar un anumit tip de viață și de practică teoretică puteau reda sens unor texte care, dacă nu mai aveau cititori, cu siguranță nu o datorau inerției sau lenei celor potențial interesați, ci acelei lipse de „vizibilitate" despre care vorbește Deleuze în raport cu Foucault; adică absenței „formelor de luminozitate" capabile să le scoată din umbră, să le reinventeze și să le arate încă o dată, ca să-l citez pe Deleuze, „strălucirile", „sclipirile" și „sclipirile" gândirii care le [anima4] .

Însă acest regim de luminozitate sau vizibilitate, care face posibilă pentru a doua oară, dacă nu chiar pentru prima dată, citirea textelor fondatoare ale gândirii anarhiste, nu este doar una dintre dimensiunile esențiale ale renașterii libertariene din ultimii treizeci de ani. De asemenea, ne ajută să înțelegem nu doar de ce această renaștere nu este o ruptură cu trecutul, ci mai degrabă o revenire și o reinventare a sa, ci și tipul de relație pe care gândirea și textele lui Deleuze sunt capabile să o mențină cu gândirea și textele anarhismului. Când Deleuze-Foucault vorbesc despre „vizibilitate" sau când Deleuze-Guattari vorbesc despre „regimuri de semne" și „planuri de consistență", [5] ei demonstrează perfect în ce sens această capacitate de a-i citi pe Bakunin și Proudhon nu se referă la cutare sau cutare autor, la cutare sau cutare referință, ci se referă tocmai la luminozitatea acelei vremuri și la conexiunile practice care îi corespund. Este aproape sigur că Deleuze nu i-a citit pe Proudhon sau pe Bakunin și, din câte știu eu, nu-i citează niciodată. Dar tocmai în acea perioadă Pierre Ansart a publicat un text extraordinar despre Proudhon [6] , unde, așa cum se întâmplase cu câțiva ani mai devreme în cazul lui Nietzsche, scrieri considerate mult timp contradictorii sau incoerente, absolut străine regulilor gândirii academice, dobândesc brusc o forță și un sens evidente. Cum să nu simți o senzație precisă și orbitoare de reminiscență când, la trei ani după publicarea studiului lui Ansart despre Proudhon, poți citi primele capitole din *Anti-Oedip al lui Deleuze-Guattari* ? În câteva propoziții și deși încă mai cred că își pot lega invenția de Marx, Deleuze și Guattari redescoperă brusc una dintre dimensiunile esențiale ale gândirii lui Proudhon: asupra socialului, de exemplu, atunci când arată cum acesta „formează o

suprafață pe care este înregistrată toată producția și pare să emane din suprafața înregistrării" (p. 12); sau în raport cu psihanaliza, atunci când arată cum Oedip s-a transformat în mașinile doritoare, cum „și-a însușit producerea dorinței ca și cum toate forțele productive ale dorinței ar emana din el" (p. 60) [7] .

Nu-mi este posibil să demonstrez aici, nici măcar pe scurt, cum poate gândirea lui Deleuze să revitalizeze și să revigoreze textele originale ale anarhismului, înscriindu-le simultan într-o mișcare teoretică și practică mult mai amplă. Mă voi limita, cu titlu de exemplu, la a evidenția două aspecte ale acestei întâlniri.

Prima privește viziunea anarhismului asupra relației dintre umanitate și natură, acea natură de care Descartes a intenționat ca umanitatea să fie stăpână și proprietară. Știm, în special prin dezbaterea ecologică, cât de actuală este această problemă. Dintr-o perspectivă istorică, nu se poate exclude faptul că anarhismul, în reprezentarea sa cea mai comună, a ajuns să împărtășească iluziile de omnipotență ale dualismului cartezian - adică viziunea umanității radical separate de natură și de restul lumii, capabilă să decidă liber ce să facă cu această natură și cu această lume. Textele fondatoare ale mișcării libertariene sunt însă foarte explicite în această privință. Pentru anarhism, umanitatea este inseparabilă de o lume care o înconjoară și o traversează. Și în interiorul acestei lumi, investind-o în întregime, anarhismul își concepe proiectul de emancipare. Toată lumea cunoaște celebra frază a lui Elisée Reclus: „Omul este natura care devine conștientă de ea însăși" [8] .

În simplitatea sa oarecum provocatoare și lăsând deoparte dimensiunea sa providențială de mare epopee istorică, această afirmație exprimă o poziție reiterată neobosit de primii teoreticieni anarhiști. De la Proudhon, când a arătat cum omul viu este un „întreg" în același mod ca „planta și cristalul" ; [9] sau când a înrădăcinat libertatea umană într-o lungă dezvoltare a spontaneității, de la „cel mai inferior nivel al ființelor neorganizate" până la „plante și animale".10 [De] la Kropotkin, când, urmându-l pe Spinoza, a explicat că „omul face parte din natură, deoarece viața sa personală și socială este, de asemenea, un fenomen al naturii".11 [De] la Bakunin, mai ales, pentru modul său de a concepe revolta, conform formulei milenariste a exploziei excesive și violente, pornind de la „instinct", „pasiune" și „viață". Dar și în textele sale cele mai filosofice, când observă, împotriva oricărei forme de idealism și transcendență, că: «[Omul] nu este altceva decât natură; Sentimentele sale cele mai sublime sau cele mai monstruoase, determinările cele mai nefirești, cele mai egoiste sau cele mai eroice ale voinței sale, gândurile sale cele mai abstracte, cele mai teologice, cele mai absurde, toate acestea nu sunt decât natură. Natura îl învăluie, îl pătrunde, este întreaga sa existență. Cum va putea el vreodată să scape de ea? [...] De unde vine acest vis monstruos? De unde? Dar din teologie, din știința Neantului și,

mai târziu, din metafizică, care cere imposibila reconciliere a Neantului cu realitatea» [12] .

Ar fi greșit să reducem la naturalism acest mod de a concepe locul omului în lumea care îl înconjoară și îl străbate; un naturalism agravat de Kropotkin cu încercările sale zadarnice de a da anarhismului o bază științifică împrumutată din biologie și științele naturii . [13] Cu Deleuze, dar și cu alte abordări filosofice, fie contemporane, fie ale unor autori pe care îi redescoperim, precum cele ale lui Bruno Latour și Isabelle Stengers, de exemplu, sau ale lui Gilbert Simondon și Gabriel Tarde, devine posibil nu numai să evaluăm pe deplin concepțiile teoretice ale lui Proudhon și Bakunin, ci și să înțelegem mai bine semnificația politică și filosofică a metaforelor telurice ale lui Desjacques sau Cœurderoy; devine posibil să dăm sens acțiunii directe și „propagandei faptei", atât de discreditate și înțelese greșit; Devine posibilă înscrierea celor mai importante experimente ale mișcării libertariene, din Spania și din alte părți, într-un proiect și un proces în care cuvintele „umanitate", „natură", „individ", „colectiv", „acțiune", „libertate" dobândesc un cu totul alt sens.

Ca și la Spinoza și Nietzsche, natura la care se referă Proudhon și Bakunin nu este reductibilă nici la domeniul celor vii, nici la figura mai mult sau mai puțin personalizată a pământului, chiar și atunci când este extinsă la scara întregului univers, a întregii lumi fizice. Pentru ei, și în cadrul unei concepții explicit filozofice sau ontologice, Natura este Ființa, totalitatea a ceea ce este, realul, „lumea reală" pe care Bakunin o opune pretențiilor „fantomei divine", oricărei forme de idealism, oricărei forme de transcendență. Bazându-se pe analizele lui Deleuze, pe recitirea lui Spinoza, Nietzsche, Bergson, Leibniz și a câtorva alții, anarhismul nu numai că își poate recupera inspirația originală, ci și îl poate încadra într-o mișcare de gândire mult mai amplă, care îi permite să dezvolte toate implicațiile cu care este însărcinat. Opus oricărei transcendențe și dualism, oricărei forme de opoziție umană față de lumea care îl înconjoară, îl traversează și îl constituie și avers oricărei dorințe pentru o lume alta decât o posibilitate deja deschisă în aici și acum, anarhismul lui Proudhon și Bakunin poate apărea în cele din urmă pentru ceea ce este: un monism și un imanentism absolut. Pentru ei, ca și pentru Spinoza și Nietzsche, totul este dat și, prin urmare, totul este posibil, deoarece această totalitate deja prezentă este infinită în posibilitățile sale; iar aceste posibilități depind de faptul că ființele umane pot recompune acest întreg în mod diferit, într-un număr infinit de moduri.

Ceea ce spun trebuie evident dezvoltat în continuare și îmi cer scuze că sunt prea aluziv. Dar, în concluzie, aș dori să subliniez, și mai rapid, un al doilea punct de contact între gândirea lui Deleuze și ceea ce aceeași gândire ne permite să spunem despre anarhism, fără îndoială mai important, deoarece privește inima proiectului și

procesului libertar. Într-un pasaj din *O mie de platouri* pe care l-am citat anterior, Deleuze și Guattari definesc anarhia astfel: „Anarhia și unitatea sunt unul și același lucru, nu unitatea Unului, ci o unitate mai stranie care se spune doar despre multiplu.” [14] Aici, fără îndoială, măsurăm întreaga distanță care, la nivel de gândire, separa anarhismul timpuriu de formele teoretice sau programatice pe care le-a luat ulterior. Noțiune fondatoare a mișcării libertariene, anarhia ca gândire a multiplului și-a pierdut în timp sensul problematic și teoretic. A fost transformată, fără îndoială din motive de credibilitate, într-un model politic vag și sărăcit: absența guvernului, cândva, într-un viitor nespecificat. Însă tocmai datorită lui Deleuze, anarhia își poate redescoperi forța originară, dând din nou un nume, ca scop și mijloc în același timp, afirmării multiplicității ființelor și capacității lor de a compune o lume fără ierarhie sau dominație.

* Această lucrare este raportul autorului la întâlnirea de studiu *L'anarchie at-il un avenir?* (Lyon, 2001) [Notă a editorului].

Note la capitol

1. Gilles Deleuze, *Diferența și repetiția,* trad. Cortina, Milano, 1997, p. 55 urm.; Gilles Deleuze, Félix Guattari, *O mie de platouri,* trad. Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1987, p. 230 si nr. 54 (pag. 792).

2. Un exemplu al limitelor acestei lecturi anecdotice și superficiale este numărul revistei „Réfractions” dedicat literaturii (nr. 3, iarna 1998-99). În acest număr, obiectivul principal nu este de a stabili cum poate literatura contribui, în propria sferă, din propria perspectivă, conform puterii sale emancipatorie, la dezvoltarea unei percepții și construcții a lumii libertariene. Mai degrabă, este vorba de a face un inventar (evident, gol) al cărților și autorilor (buni și răi) care fac referire la „anarhism”, care se declară susținători ai „anarhismului” sau care fac din „anarhism” intriga sau protagonistul lor. Acest lucru este oarecum similar cu ceea ce se întâmplă, de exemplu, în buletinul informativ al Société des Sciences Naturelles et Archéologie de la Creuse atunci când discută contribuția pe care acest departament al Masivului Central (cu siguranță drag celor născuți acolo!) a adus-o istoriei, politicii sau artei.

Actualizarea forțelor libertariene care operează în realitate necesită o abordare diferită, așa cum a demonstrat clar Philippe Dagen, de exemplu, în ceea ce privește Gustave Courbet și implicarea sa în Comuna din Paris (Le Monde, 17 martie 2000). Motivele și expresia angajamentului comunard al lui Courbet nu sunt separate de activitatea artistică a pictorului și nici nu sunt detectabile anecdotic - o altă formă de externalitate - în temele picturilor sale. Courbet, marele „realist”, nu este nici un tovarăș de drum al comunardilor, nici *pictorul* Comunei. Cu excepția câtorva schițe private, Courbet nu a desenat nimic *din* Comună (baricade, insurgenți etc.). Natura emancipatoare a picturii sale și, prin urmare, legătura sa intimă cu Comuna din Paris și multe alte evenimente, nu rezidă în aparențele mai vizibile, mai exterioare și, prin urmare, mai puțin picturale ale operei sale, ci mai degrabă în natura și mișcarea intimă a picturii sale. Atacat de filisteni, persecutat până la moarte în 1877, pentru a se justifica, Courbet nu a răspuns. Pur și simplu a pictat și a pictat. După cum scrie Dagen, „așa s-a apărat Courbet” (și așa a apărat Comuna, arătând ce reprezenta ea cu adevărat, dincolo de anecdote sau de capcanele letale ale imaginilor și nostalgiei), „afirmând [...] că nu și-a pierdut nimic din putere și continuă să se bucure de natură și de pictură. Că, în ciuda calomniei, urii și invidiei, este încă vie.”

3. Gaston Leval, *Gândirea constructivă a lui Bakounine,* Spartacus, Paris, 1976.

4. Gilles Deleuze, *Foucault,* trad. ea. Cronopio, Napoli, 2002, p. 75.

5. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *O mie de piane,* cit . , p. 207.

6. Pierre Ansart, *Marx și anarhismul,* trad. it il Mulino, Bologna, 1972.

7. Rămâne de văzut de ce duo-ul Deleuze-Guattari a crezut mult timp că trebuie să se întoarcă la analizele lui Marx care aparțin în mod clar unei alte lumi teoretice. Se poate citi nota de subsol menționată anterior la „ *O mie de platouri* ” (p. 792), unde această tensiune dintre abordările marxiste și „anarhiste” este mai explicită. În mod semnificativ, Deleuze și Guattari pornesc din nou de la Marx, dar pentru a demonstra clar cum analiza lor asupra forțelor nomadizării se distanțează istoric de „curențele socialiste” și se leagă de anarhism. „Și Marx”, afirmă textul, „definește proletariatul nu doar ca alienat”, ci și, în maniera anarhiștilor, „ca deteritorializat”. Nimeni nu poate nega că Marx a fost uneori sensibil la o inspirație libertariană.

8. Elisée Reclus, *Omul și pământul,* t. I , 1905, p. I. Su Reclus se confruntă cu introducerea lui John P. Clark în Elisée Reclus, *Natura e società,* Elèuthera, Milano, 1999.

9. Pierre-Joseph Proudhon, *Filosofia progresului,* Editura Rivière, p. 64

10. Pierre-Joseph Proudhon, *Despre justiție,* Edițiile Rivière, voi. III , p. 403.

11. Pëtr Kropotkin, *Știința modernă și anarhia,* 1913, în *Opere,* colecția mică Maspero, Paris, 1976, p. 55.

12. Michail Bakunin, *Anexă, Considerații filosofice asupra fantomelor divine, asupra lumii reale și asupra omului,* în *Opere complete,* editate de Arthur Lehning, vol. 8, Champ Libre, Paris, 1982, p. 359.

13. Pentru o primă abordare a acestei încercări a lui Kropotkin, vezi *în principal* Michael Confino în *Anarchistes en exil, correspondance inédite de Pierre Kropotkine à Marie Goldsmith, 1897-1917,* Institut d'études slavees, 1995, pp. 26 și urm .

14. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *O mie de platouri,* cit., p. 230. Deleuze și Guattari se referă aici la Artaud, dar explică într-o notă cum reușește formula lui Artaud să expliciteze pe deplin un gând care se află, de altfel, în centrul concepțiilor anarhiste ale lui Proudhon și Bakunin.

CAPITOLUL TREI

Anarhia dintre metapolitică și politică

de Miguel Abensour

După cum atestă prepoziția „între”, este vorba în primul rând de o chestiune de situare a ceea ce este poate de neînlocuit pentru că este ilocalizabil, și anume anarhia sau, în ortografia mai convențională, anarhia sau chiar anarhistul. Prin urmare, întrebarea ar fi: unde este potrivit să localizăm anarhia în filosofia lui Levinas? Putem lua în considerare ipoteza că se află undeva între metapolitică și politică? Această întrebare pare legitimă la prima vedere, deoarece știm că anarhia, în sensul în care termenul este folosit la Levinas, este distinctă de anarhism și, prin urmare, nu poate fi redusă doar la conotația sa politică, deoarece se referă la o țesătură singulară care ține de proximitate. Cu toate acestea - și aici atingem una dintre complexitățile problemei - chiar dacă nu poate fi redusă la un sens pur politic, anarhia așa cum este concepută de Levinas afectează politica și, într-o oarecare măsură, o privește. Ca și cum utilizarea deliberată a acestui termen, a acestui semnificant cu conotație incontestabilă, ar corespunde uneia dintre orientările profunde ale unei filozofii căreia îi place adesea să se joace cu expresiile politice, extrapolându-le din contextul lor original. Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie examinate mai întâi trei texte fundamentale:

1. *Umanism și anarhie,* titlul unei secțiuni din *Umanismul celuilalt om* (traducere italiană de Il Melangolo, Genova, 1985, pp. 101-128), care preia un text din «Revue Internationale de Philosophie» (1968).
2. Prima secțiune, intitulată *Principiu și anarhie,* din capitolul IV din *Altfel decât ființa sau dincolo de esență* (trad. it. Jaca Book, Milano, 1983, pp. 123-128), publicată pentru prima dată în «Revue Philosophique de Louvain» (octombrie 1968).
3. *Subiectivitatea ca anarhie,* conferință din 20 februarie 1976 (trad. italiană Jaca Book, Milano, 1996, pp. 235-239).

Aparițiile din *Altfel decât fiinţare* sunt atât de numeroase încât ar fi legitim să luăm în considerare chestiunea anarhiei chiar și referindu-ne exclusiv la această carte. Mai mult, una dintre primele atestări ale termenului apare cu siguranță în *Totalitate și infinit,* din 1961, pentru a descrie rezistența multiplicității la o logică totalizantă. Lévinas scrie: „Anarhia este esențială multiplicității. ” [1]

Să revenim la întrebarea inițială: de ce se spune că anarhia se situează undeva între metapolitică și politică? Pentru că în opera lui Levinas, anarhia apare într-un registru dublu. Pe de o parte, indică ceea ce precede orice *arché;* este înaintea oricărui început și a oricărui principiu. Dar, pe de altă parte, această relație cu pre-originarul nu aparține exclusiv unui sens politic sau al unuia care ține de politică. După cum se subliniază, de altfel, în a doua parte a notei 3 de la pagina ... 126 din *Altfel decât ființa,* unde Levinas încearcă să descrie obsesia ca o mișcare anarhică în sensul original al termenului: „Noțiunea de anarhie, așa cum este introdusă aici, precede sensul politic (sau antipolitic) care îi este atribuit în mod popular. Nu poate – sub sancțiunea propriei contradicții – să fie postulată ca principiu [în sensul în care o înțeleg anarhiștii]. Anarhia nu poate fi suverană precum arché -*ul.* Poate doar perturba Statul, dar într-un mod radical care face posibile momente de negație *fără nicio* afirmare. Prin urmare, Statul nu se poate erija ca Tot. Pe de altă parte, anarhia poate fi exprimată. Prin urmare, tulburarea are un sens ireductibil ca refuz al sintezei (vezi p. 88, n. 6).”

Această întrebare ridică imediat altele, inclusiv aceasta: ce să înțelegem prin metapolitică?

Expresia metapolitică nu se găsește la Levinas. Am folosit-o însă pentru a indica o dimensiune diferită a politicii, amintind pluralitatea de sensuri ale termenului grecesc *meta* . Acest cuvânt înseamnă în primul rând, într-un sens topic și tehnic, „după”, „în spatele”, dar înseamnă și, așa cum amintește Heidegger în prelegerile sale despre *Conceptele fundamentale ale metafizicii,* o „întoarcere”. O mișcare, scrie Heidegger, „depărtare de un lucru și către altul”. Prin urmare, „ *meta* și-a schimbat sensul. Simplul sens de loc a cedat locul celui de inversare, de «a te îndepărta de un lucru în direcția altuia», de «a trece dincolo de un lucru către altul»”. De aici și numele de metafizică, care nu mai indică ceea ce vine după prelegerile de fizică, ci „ceea ce *se îndepărtează* de *fizika* și *se adresează* unei alte entități, ființei în general și ființei autentice. Această *inversiune* are loc în filosofia autentică ”. 2 Cu această mișcare, cu această întoarcere, este vorba de a realiza o ieșire dincolo de entitatea individuală, deasupra ei, către acest Altul. Astfel, prin metafizică înțelegem o cunoaștere dincolo de sensibil care, prin această cotitură, devine cunoaștere a suprasensibilului. Potrivit lui Heidegger, în raport cu această cotitură, care nu este nicidecum accesorie, se decide soarta filosofiei autentice în Occident. Heidegger adaugă, de asemenea, că

„titlul «metafizică» a oferit ulterior punctul de plecare pentru construcții analoage, care, în conformitate cu acesta, sunt înțelese într-un sens legat de conținut". Același lucru este valabil și pentru politică, în care Heidegger îl citează pe baronul von Stein, probabil autorul celebrului studiu despre *Mișcarea Socială din Franța,* care a numit metapolitica „un fundament al politicii pornind de la sisteme filozofice" [3] .

Aplicat operei lui Levinas, termenul „metapolitică" nu pare să se refere nici la sensul său tehnic, nici la sensul său topic, adică la ceea ce vine după politică. În acest sens, ar fi nepotrivit, deoarece, conform unui text celebru al lui Levinas, politica vine *după* etică, care atinge rangul de primă filozofie. Mai degrabă, pare să dobândească un sens legat de conținut, pare să facă aluzie la punctul de cotitură care constă în a renunța la ceva pentru a te îndrepta spre altceva, adică o ieșire din politică, o trecere dincolo de entitatea particulară care este politica, către Celălalt reprezentat de metapolitică. Aceasta ar fi tocmai inversiunea pe care termenul „metapolitică" încearcă să o desemneze. La o inspecție mai atentă, această expresie indică un proces complex. Dacă meta *compusului* indică un *punct de cotitură,* o ieșire (te îndepărtezi de politică pentru a te îndrepta spre altceva, pe scurt, o trecere care depășește politica), ea semnifică totuși o *proveniență,* adică un aici și acum, ca și cum efectul metapoliticii ar atrage atenția asupra unui aici și acum care permite o ieșire, care deschide o cale dincolo de politică. Definind responsabilitatea față de celălalt, Lévinas insistă asupra acestei structuri complexe, asupra traiectoriei care merge de aici și acum spre dincolo. „Libertatea altora", scrie Lévinas, „nu ar putea forma o structură cu a mea, nici nu ar putea intra într-o sinteză cu a mea. Responsabilitatea față de aproapele este tocmai ceea ce depășește legalul și obligă dincolo de contract; ea vine la mine din aici și acum al libertății mele, dintr-un non-prezent, dintr-un imemorial" [4] . Mai mult, spre deosebire de definiția lui von Stein, nu este vorba de a baza politica pe un sistem filosofic pentru a o scoate cumva din imediatețea și caracterul său empiric, astfel încât metapolitica să poată fi definită ca o politică bazată pe unul sau mai multe principii. Mai degrabă, este vorba de a produce rezonanța și consonanța metapoliticii cu ceea ce se întâmplă în situația etică, și anume *„o responsabilitate care nu este justificată de niciun angajament prealabil",* astfel încât „să fie trasată structura metaontologică și metalogică a acestei anarhii, care anulează *logosul* în care se inserează apologia, prin care conștiința se revendică și domină". [5] Ca și cum metapolitica ar fi *analogonul* acestei ieșiri din ontologie.

Poate că datorită acestei inversiuni vom putea situa mai bine anarhia, după ce am părăsit politica, îndreptându-ne în altă parte pentru a accesa o altă dimensiune, dar ținând cont totuși de faptul că acest punct de cotitură, această ieșire din politică și această trecere dincolo de aceasta, însoțită de o scufundare într-o parte interioară, nu

va întârzia să aibă un anumit efect asupra a ceea ce a fost lăsat în urmă, asupra a ceea ce ne-am distanțat.

Dar nu este suficient să plasăm; este necesar și să descriem. Așadar, călătoria noastră va fi împărțită în două părți:

1. Descrierea urzelii anarhiei sau a anarhiei și proximității.
2. Un studiu care să evalueze efectele sale asupra politicii sau perturbarea politicii.

1. Urzeala Anarhiei: Anarhie și Proximitate

Chiar înainte de a pune sub semnul întrebării structura anarhiei așa cum este evidențiată sau pusă în scenă în *Altfel decât fiinţare,* să revenim pe scurt la una dintre primele atestări ale termenului „anarhie", în *Totalitate şi infinit.*

Lévinas a dezvoltat foarte devreme o concepție pluralistă asupra societății. Introducându-și prelegerile despre *Timp și Celălalt,* el a observat: „Dimpotrivă, am dori să ne îndreptăm spre un pluralism care nu se rezolvă în unitate." [6] Deja în *De la Existență la Existență,* Lévinas a respins atât un concept de socialitate ca totalitate diferită de suma părților sale (Durkheim), cât și un concept al socialului bazat pe imitație (Tarde). În ambele cazuri, pe căi diferite, se ajunge la ideea de fuziune, uneori în termenii unei identificări cu celălalt în reprezentarea colectivă, alteori în sensul contopirii cu ceilalți prin reluarea unui gest comun. În mod similar, Lévinas respinge colectivitatea *cu* care vorbește Heidegger, care adună comunitatea în jurul a ceva în comun, de exemplu, adevărul care oferă astfel legătura comuniunii. În 1947, Lévinas afirma: „Această colectivitate de tovarăși o opunem pe cea a Eu-Tu care o precede. Colectivitate care nu este participare la un al treilea termen [...] care, prin urmare, nu constă într-o comuniune. Este înfricoșătorul față în față al unei relații fără intermediari, lipsită de mediere" [7.] El revine la ea în *Timpul şi Celălalt,* din 1948, în raport cu o critică a lui Platon, căruia Lévinas îi reproșează atât pentru preluarea concepției eleatice despre ființă, conform căreia multiplicitatea este subordonată Unului, cât și pentru reducerea rolului femininului la materie. Lévinas îl acuză pe Platon că a neglijat particularitățile relației dintre unul și celălalt. Aceasta duce la critica Republicii *construite* pe modelul lumii Ideilor, care concepe idealul socialului ca un ideal al fuziunii. «Se va crede», scrie Lévinas, «că în relația sa cu celălalt subiectul tinde să se identifice cu el, dizolvându-se într-o reprezentare colectivă, într-un ideal comun» [8.] Reluând aceeași critică, De data aceasta, împotriva lui Heidegger, Lévinas ajunge la o concluzie similară cu cea precedentă, dar mai amănunțită, deoarece se oprește pentru a stabili o distincție față de Martin Buber. „Acestei

colectivități a celui care se află alături", scrie Lévinas, „am încercat să-i opun colectivitatea «eu-tu», fără a o lua însă în sensul buberian, pentru care reciprocitatea este încă legătura dintre două libertăți separate și pentru care caracterul inevitabil al subiectivității izolate este subestimat . " [9]

Evident, în *Totalitate și Infinit,* analiza relației față în față a fost considerabil îmbogățită. Spre deosebire de irenismul lui Buber, această relație este acum concepută ca fiind ireversibilă, asimetrică, iar Lévinas insistă asupra „curburii spațiului intersubiectiv" care include o dimensiune a elevației. Mai mult, există o distanțare clară față de Hobbes și de orice alt gânditor care identifică socialul cu domeniul violenței.10 [Însă] o altă relație decât violența nu implică în sine domeniul totalității. Relația față în față este din nou afirmată ca relația ultimă și ireductibilă care „face posibil pluralismul societății" (p. 300). Ființa este exterioritate, ceea ce înseamnă „rezistența multiplicității sociale la logica care totalizează diversul" (p. 300). Împotriva ideii de totalitate proprie filosofiei, sub influența ontologiei, este vorba de a opun „ideii unei separări care rezistă sintezei" (p. 301). „Eul" , scris ciudat la plural, precum „tous uns" *(toți unii) al lui La Boétie* , nu formează o totalitate. În această rezistență a multiplicității la totalizare apare referința la anarhie. „Anarhia este esențială multiplicității", crede Lévinas. Anarhie, pentru că „nu există un plan privilegiat pe care aceste eu-uri să poată fi înțelese în principiul lor" (p. 302). Dar o anarhie ambiguă și precară, se pare. Care există doar în absența unui plan comun, a unui principiu, a unui *arché,* din care, grație acestei absențe a *arché-ului,* rezultă posibilitatea rezistenței multiplicității la orice tentativă de totalizare. Dar dacă la un nivel anarhia este rezistență și, în acest sens, este o manifestare a pluralismului în societate, la un alt nivel este „vertij" și „tremur". Nu un război al tuturor împotriva tuturor, ci o anomie a voinței libere: „Nu se va ști niciodată", scrie Lévinas, „care voință trage sforile jocului, în jocul liber al voințelor; nu se va ști niciodată cine pe cine își bate joc" (p. 302). Această anarhie este, așadar, destinată să se stingă, nu prin determinarea unei totalități mai eficiente decât celelalte, ci prin apariția unui principiu, a unui arché , atunci când fața care este apelul „cere dreptate". Ca și cum multiplicitatea ar înceta pentru a face loc, nu Unului, ci unui pluralism al ființei care „se realizează în bunătatea care merge de la mine la celălalt" (p. 314).

Aici, se pare, apare primul gând despre anarhie, unde aceasta este considerată mai degrabă ca o stare provizorie, destinată a fi anulată de justiție, decât ca un complot izvorât din enigma fraternității umane.

Spre deosebire de Reiner Schürmann, în cartea sa *De la principii la anarhie: Ființă și acțiune la Heidegger,* nu se poate spune că Lévinas gândește sau descrie un „principiu al anarhiei". Cu ajutorul acestei expresii paradoxale, Schürmann încearcă

să opună gândirii lui Heidegger, care s-ar afla de partea noului principiu, sau mai precis, a noului mod de a gândi despre principiu. Să clarificăm faptul că structura filosofică tradițională (o structură ierarhică, ca să spunem așa) avea ca caracteristică dominantă reducerea chestiunii acțiunii la un *arché* , astfel încât teoriile acțiunii care urmăreau să răspundă la întrebarea „ce este de făcut?" se refereau, în fiecare epocă, la ceea ce se credea a fi cunoașterea ultimă. Suma acestor eforturi care vizau stabilirea unui referent pentru acțiune ar desemna, așadar, metafizica; sau mai degrabă, metafizica ar fi dispozitivul „în care acțiunea necesită un principiu la care să se poată urmări cuvintele, lucrurile și actele ". 11 Un principiu care ar avea valoare de fundament, început și poruncă în același timp. „ *Arché-ul* funcționează întotdeauna în raport cu acțiunea așa cum substanța funcționează în raport cu accidentele, atunci când le imprimă sens și *telos* . "

Pe fundalul acestei structuri metafizice și arhaice, putem înțelege apoi noul sens pe care Schürmann îl atribuie termenului „anarhie" și, prin urmare, operei lui Heidegger. În momentul închiderii câmpului metafizic (teza principiului anarhiei depinde strict de ipoteza închiderii), regula conform căreia lumea este inteligibilă și guvernabilă de un „Prim" (un prim fundament) își pierde valabilitatea. Relația dintre filosofia primă și filosofia practică încetează, schema de referință la un *arché* se pierde, în timp ce „principiile epocale, care au ordonat gândurile și acțiunile în fiecare epocă a istoriei noastre, se estompează " . [13]

De aici și enunțarea paradoxului „orbitor" care este principiul anarhiei. Cei doi termeni care îl compun indică două laturi orientate în direcții opuse: una indică dincolo de închiderea metafizicii, cealaltă indică dincolo. Referința principală se neagă pe sine în momentul în care se afirmă; adică, referința la principiu se afirmă pe sine, dar numai pentru a se nega pe sine. Știm că secolul al XX-LEA , cu critica sa a metafizicii, apare ca timpul în care derivarea praxisului *din* teorie se epuizează. Acțiunea se manifestă ca anarhică, adică lipsită de *arché* , fundament, început, poruncă. A venit vremea principiului fără principiu sau a principiului care poruncește să nu aibă început. Referitor la gândirea lui Heidegger, paradoxul atestă cum însăși această gândire este o operă de tranziție: este încă înrădăcinată în problematica clasică „ce este ființa?", dar o scoate deja din schema atributivă sau participativă. «Încă un principiu», scrie Schürmann, «dar un principiu al anarhiei. Este instructiv să ne gândim la această contradicție». Referirea la principiu pare atunci a fi contrastată, atât în istoria, cât și în esența sa, de o forță a dislocării, de o dorință de pluralitate. [...] Deconstrucția este un discurs al tranziției» [14] .

Dar putem reduce la tăcere contradicția care se află în principiul anarhiei? Nu constă radicalitatea lui Levinas în distanțarea de acest paradox, pe care el însuși îl întrezărește (de exemplu, sub forma anarhismului), și în stabilirea unei prăpastii

insurmontabile între principiu și anarhie? Și nu este acest contrast ceea ce îl determină să respingă o concepție pur politică a anarhiei, care, în opinia sa, se află mult dincolo de alternativa dintre ordine și dezordine? Noțiunea de anarhie, prin urmare, indică o realitate diferită de cea a conotației sale politice sau antipolitice. O concepție politică a anarhiei este logic respinsă, deoarece o astfel de concepție nu este altceva decât impunerea unui principiu asupra anarhiei. Disjuncția anarhiei și a politicului, disjuncția, prin urmare, a anarhiei și anarhismului pentru a preveni metamorfoza anarhiei într-un principiu, într- *un arché* , deoarece doctrina anarhistă nu este altceva decât afirmarea principiului primatului rațiunii împotriva principiului autorității. În ochii lui Levinas, principiul anarhiei este ceva de neconceput. Să ne amintim nota deja citată la p. 126 din *Altfel decât ființa:* „Noțiunea de anarhie, așa cum este introdusă aici, precede sensul politic (sau antipolitic) care îi este atribuit în mod popular. Nu poate – sub sancțiunea propriei negări – să fie postulată ca principiu [în sensul în care o înțeleg anarhiștii]. Anarhia nu poate fi suverană precum *arché.”* Sau, în nota care urmează imediat: „A-arhia nu *domnește.”* Astfel disociată de un principiu, exclusă de la orice derivare dintr-un principiu, anarhia, predată sieși (goliciunii sale, suntem tentați să spunem), atinge un nivel mult mai profund, unde se regăsește împletirea complexă dintre aici și acum (proveniența) și apoi. Prepolitica este ceea ce, în funcție de această prioritate, deschide către un dincolo al politicii și ontologiei. Astfel, țesătura anarhiei se conectează la cea a proximității.

Jean-François Lyotard, cu ocazia omagiului adus lui Lévinas, a subliniat cu mare sobrietate și egală fermitate valoarea contribuției lui Lévinas la ruptura cu tradiția dominantă a filosofiei occidentale: „Nu orice gândire este cunoaștere. Să fie clar. Și filosofia nu este neapărat și, în orice caz, nu exclusiv [...], un tip de discurs care ține de cunoaștere [...]. Admirația mea pentru gândirea lui Lévinas provine din faptul că a descoperit brusc un domeniu al experienței, sau al reflecției, care nu este obiectul cunoașterii: putem spune într-adevăr ceva despre el, dar acest ceva nu poate constitui niciodată cunoaștere.” [15] O afirmație la care Lévinas a răspuns astfel: „Făcând aluzie la posibilitatea unui gând care nu este cunoaștere, am vrut să afirm o realitate spirituală care, înainte de orice idee, constă în a fi aproape de cineva. Proximitatea, socialitatea însăși, este «altfel» în raport cu cunoașterea care o exprimă. A-ști-altfel nu înseamnă credință [...]. Această socialitate nu este o experiență a celuilalt, este o apropiere de celălalt” [16] .

Această altfel-decât-cunoaștere nu este credință, ci o sursă de sens sau a acelei semnificații care vine din obligația față de celălalt. Cunoașterea, așadar, nu este altceva decât una dintre posibilitățile psihicului uman și nu o poate epuiza. O altă formă de gândire este de conceput: „[...] o gândire care nu mai este construită ca o

relație: de la gânditor la gândire, în care domnește dominația asupra gândirii, o gândire nelimitată de stricta corespondență dintre *noesis* și *noema,* nelimitată de adecvarea vizibilului în raport cu orientarea căreia ar fi trebuit să-i corespundă în intuiția adevărului." [17] Renunțând la echivalența dintre psihic și intențional, Lévinas, în urma expunerii sensibilității față de celălalt, ajunge la un alt aspect al psihicului uman pe care îl plasează departe de controlul sau hegemonia eului cunoașterii. Nu este aceasta deja o intrare în anarhist? «Psihismul», scrie Lévinas, «este forma unei dislocări neobișnuite (a unei relaxări sau a unei distanțări) a identității: același lucru împiedicat să coincidă cu sine însuși, nepereche, rupt din propria liniște, între somn și insomnie, gâfâind, tremurând. Nicidecum o abdicare de la același lucru, alienat și înrobit de celălalt, ci o renunțare la sinele pe deplin responsabil pentru celălalt. Identitate care se acuză pe sine în responsabilitatea și în slujba celuilalt. În formele responsabilității, psihismul sufletului este celălalt în mine; o boală a identității – acuzat și *sine,* același pentru celălalt, același prin celălalt» [18] .

Această imagine, pe lângă faptul că demonstrează gravitatea posesiunii (în cazul psihicului unuia pentru celălalt, „sufletul este deja sămânța nebuniei"), are meritul de a ne orienta spre chestiunea relevantă a „dislocării neobișnuite". Nu este vorba atât de a revedea descrierea celor trei concepte care caracterizează relația cu ceilalți - și anume, proximitatea, responsabilitatea și substituția - cât de a examina, din când în când, măsura în care fiecare dintre aceste forme de psihic constituie anarhie sau chiar în ce moduri și prin ce canale participă la anarhism.

Să luăm în considerare proximitatea. Levinas începe prin a desubiectiva această noțiune, refuzând să o reducă la un sens pur spațial, și anume, acela al unui interval îngust între termeni apropiați sau care ne par apropiați. Și, conform logicii acestei desubiectivizări, cu refuzul complementar de a gândi proximitatea ca pe o experiență a celuilalt, când este mai degrabă o expunere la celălalt. S-ar putea spune, așadar, despre proximitate, parafrazând formula din *Totalitate și Infinit,* că este „anarhie esențială umanității sub formele proximității". Nu mai este o anarhie rezultată exclusiv din rezistența multiplului la o logică a totalizării, ci o anarhie care ar fi un fel de „nucleu" al psihicului uman, presupunând că este experimentat dincolo de cunoaștere și definit ca un psihic al unuia-pentru-altul. Referitor la proximitate [în *Altfel decât Ființa],* Lévinas observă: „Sensul său absolut și propriu presupune «umanitatea»" (p. 101). Și cu îndrăzneața inversiune care îi este familiară, Lévinas merge până acolo încât se întreabă dacă nu cumva nu cumva contiguitatea spațială depinde de proximitatea umană, prin experiența justiției. Această „supoziție" a umanității și această relație constitutivă pentru om ne cer să concepem proximitatea în afara cunoașterii, sau conștiința intențională ca conștiință: „Umanitatea la care se

referă proximitatea propriu-zis nu trebuie, așadar, înțeleasă imediat ca conștiință, adică ca identitatea unui eu înzestrat cu cunoaștere sau (ceea ce echivalează cu același lucru) cu puteri. Proximitatea nu se rezolvă în conștiința pe care o ființă ar lua-o de o altă ființă *considerată* apropiată pentru că este sub ochii sau la îndemâna sa și pe care ar fi posibil să și-o însușească, o ființă care ar putea fi ținută sau cu care te-ai putea distra în reciprocitatea unei strângeri de mână, a unei mângâieri, a unei lupte, a unei colaborări, a unui schimb, a unei conversații" (p. 103). A renunța la cunoaștere sau la conștiința intențională expune pe cineva riscului de a pierde, de a rata proximitatea prin predarea ei tematizării sau, mai rău, expune conștiința riscului de a «îndepărta» din sine «o subiectivitate mai veche decât cunoașterea sau puterea» (p. 103).

Proximitatea nu este nici o stare, nici o stagnare, ci o neliniște irecuperabilă. Este un non-loc (utopie?) în afara locului stagnării, pentru că este proximitate într-un mod insuficient, ca și cum impulsul său cel mai specific și profund ar fi să experimenteze neobosit un „niciodată suficient de aproape". Non-indiferență sau fraternitate, proximitatea nu este o simplă relație; departe de a fi o conștientizare, este o apucare în fraternitate, o abnegație, stabilirea *unuia-pentru-celălalt.* „Apropierea", scrie Lévinas, „este tocmai o implicație a aproximantului în fraternitate. [...] Această apucare în fraternitate care este proximitate, o numim *semnificație"* (pp. 102-103). Dincolo de cunoaștere, dincolo de simpla relație, proximitatea este o obsesie, adică o non- reciprocitate în sine, o afecțiune ireversibilă față de aproapele, unidirecțională, unde „ *am* mereu încă un răspuns de dat", un ego, sau mai degrabă un *sine,* „forțat brusc să...", plasat în acuzativ, brusc responsabil și fără nicio posibilitate de scăpare (p. 105).

Această subiectivitate obsedată, această obsesie care nu poate fi reciprocă, caracterizează excepția proximității față de o ordine rațională ce tinde spre un sistem de relații susceptibile de schimb, în măsura în care sunt reversibile și simetrice, sau, mai precis, comensurabile. Vecinul meu mă cheamă. Acesta este modul obsesiei. Sunt mereu îndatorat, fără a mă putea elibera vreodată, „ca și cum ar fi fost ordonat din exterior, comandat traumatic" (p. 108). Dacă apare conștiința, o face doar pe fundalul acestei obligații preventive care nu poate fi ștearsă. Urgența extremă, un alt mod al obsesiei, dă șah-mat conștiinței, implementarea unor reprezentări care permit tematizarea. Mai mult, proximitatea dezvăluie o temporalitate diferită de cea a conștiinței și a timpului ceasurilor. Proximitatea ca obsesie este *deranjament,* tulburare. Acesta este sensul anarhic al proximității, scrie Lévinas. Propoziția exactă este: „[Justiția] derivă mai precis dintr-un sens anarhic al proximității" (p. 101). Ce înseamnă asta?

În primul rând, pentru a urmări tendința spre exces în această descriere, această

excesiune, proximitatea este extrasă dintr-o ordine rațională, pe care un terț spectator ar putea-o explica arătând cum o astfel de ordine este comprehensibilă, în măsura în care relațiile care o constituie pot fi făcute într-o anumită măsură reciproce, interschimbabile, deoarece tind spre reversibilitate și simetrie. Totuși, în comparație cu un astfel de sistem concepibil, proximitatea este o excepție; este „dezordine". Mai mult, proximitatea lansează un alt atac asupra unei ordini raționale prin propria temporalitate. „Proximitatea", scrie Lévinas, „nu intră în acest timp comun marcat de ceasuri care face posibile programările. Este dezordine" (p. 111). O altă dezordine. Dar dincolo de această înclinație spre *deranjament,* care ridică problema dezordinii, proximitatea se dezvăluie a fi anarhică sau an-arhie, deoarece este stabilită fără nicio mediere de către o idealitate sau de către un principiu care are funcția de idealitate, fără medierea unui *arché.*

Ca implicație, așa cum este înțeleasă în fraternitate, ca *semnificație,* subiectivitatea este descrisă de la început ca anarhie. «Subiectivitatea subiectului aproximător este așadar preliminară, an-arhică, anterioară conștiinței...» (pp. 102-103). Sau, în cursul despre *Dumnezeu* și *Onto-teo-logie,* obsesia este prezentată ca «un delir care surprinde originea, care apare înainte de origine, înainte de *arché,* la început, producându-se înainte de orice licărire de conștiință. Este o anarhie care oprește jocul ontologic în care ființa pierde și se regăsește» [19.] Pasiune care, subliniază Lévinas, devine extremă în cel puțin trei aspecte: prin ea, conștiința este atinsă în ciuda ei înșiși; în ea, conștiința este cuprinsă fără niciun *a priori;* odată cu ea, conștiința este afectată de indezirabil [20.] Aproapele ca altul nu este precedat de niciun precursor care ar alerta conștiința și ar contribui astfel la declanșarea mișcării irezistibile care constă în reducerea celuilalt la același lucru. Dar nu este aceasta, încă o dată, o rămânere dincolo de orice *arché?* „Eliberându-se de orice esență", scrie Lévinas, „de orice gen, de orice asemănare, aproapele, *primul venit,* mă privește pentru prima dată (chiar dacă ar fi o veche cunoștință) într-o contingență care exclude a *priori-ul"* (p. 107). Supravenirea aproapelui este cu atât mai anarhică cu cât este o chemare care nu trece deloc prin medierea genului, ca și cum aproapele ar pretinde că aparține rasei umane, pentru a provoca recunoașterea și a facilita întâlnirea. Scenariul este foarte diferit, mult mai brutal: sunt chemat de aproape ca altul, datorită singularității sale. „Singularitatea sa extremă este tocmai chemarea sa" (p. 108). Chemarea, departe de a fi făcută printr-un intermediar, se produce direct prin chip. „Acest *mod* al aproapelui este chipul. Chipul aproapelui semnifică pentru mine o responsabilitate irefutabilă, anterioară oricărui consimțământ liber, oricărui pact, oricărui contract" (p. 110). An-arhia este așadar dublată (chemare înaintea oricărui *arché)* deoarece invocarea responsabilității care mă lovește nu este precedată de niciun acord prealabil. Chipul scapă reprezentării, este „însăși defectarea fenomenalității", este

mai puțin decât fenomenal, atât de slab este. „Dezvăluirea chipului este nuditate, non-formă, abandon de sine, îmbătrânire, moarte” (p. 110).

Există aici un fel de scandal, o relație interumană care scapă oricărei intenționalități și angajamenturi. Mă supun poruncii aproapelui meu chiar înainte de a o auzi. Rezultă o temporalitate specifică, nu mai puțin anarhică pentru că este plasată înaintea oricărui *arché* , înaintea oricărui început, înaintea oricărei inițiative.

În analiza sa asupra proximității, Lévinas începe cu sensibilitatea: „Sensibilitatea este expunerea la celălalt” (p. 93). Această expunere este chiar mai pasivă decât inerția, corespunzând „unei inversiuni a *conatus in esse”.* Mai surprinzătoare este formula verbală inventată de Lévinas și transformată imediat într-un substantiv pentru a indica o pasivitate mai pasivă decât orice pasivitate: „A fi fost oferit fără reținere”, unde infinitivul trecut servește la distingerea clară a expunerii la faptul că a fost oferit de o generozitate sau un dar care ar fi un act. „Non-început, non-prezent, non-inițiativă”: pentru Lévinas, este vorba de a insista cât mai mult posibil asupra non-contemporaneității acestei expuneri, asupra devierii sale de la un act liber. Dimpotrivă, această expunere a sensibilității la celălalt indică în direcția unui „din această parte a liberului și a neliberului”, către un nivel mai profund care semnifică tocmai anarhia Binelui. Chalier, în frumoasa sa carte *Pentru o morală dincolo de cunoaștere,* a demonstrat că pentru Lévinas, ca și pentru Kant, există „o anterioritate a Binelui, o anterioritate care trebuie redesteptată”, dar că pentru Lévinas legătura dintre subiect și Bine este anarhică, spre deosebire de ceea ce se întâmplă pentru autorul Criticii *rațiunii practice* [21. Potrivit lui Lévinas, această legătură „nu poate fi strânsă ca și cum ar consta în presupunerea unui principiu”: este] , prin urmare, o „legătură anarhică care se strânge fără voința subiectului”, fără ca acesta din urmă să fi formulat o astfel de alegere [22.] Pentru exterioritatea principiului, Lévinas înlocuiește exterioritatea uniunii, o legătură față de exterior, adică, în propriile sale cuvinte, „ascultarea fără servitute față de Bine, ascultarea față de altul *care* rămâne altul” [23] . Așa cum Binele este anterior răului (aici apare, fără îndoială, relația cu ceea ce am numit în altă parte „ipoteza extravagantă”), responsabilitatea pentru celălalt este mai veche decât *conatusul,* „mai veche decât începutul și începutul”, [24] începând de la anarhic, definit ca „sinele întors la sine, responsabil pentru ceilalți și, prin urmare, ostatic al tuturor”. Anarhicul ca ceva anterior începutului. Dar cum ar trebui să numim acest lucru? Un strat mai profund? O legătură originară a sinelui cu celălalt? O rețea de responsabilitate? Sau, mai degrabă, o zicere, cu toate implicațiile zicerii, pre-originară și pre-istorică?

Temporalitatea proximității este, de asemenea, excepțională: nu numai că distorsionează și perturbă timpul ceasurilor, dar introduce o altă probă a timpului, diferită de timpul conștiinței sau de temporalitatea exprimată în zicere. În felul său,

ea este martoră și la o anarhie. În timpul conștiinței, un eu activ adună trecutul, îl recuperează prin memorie sau prin munca istoriografiei. Totuși, însăși natura proximității și a responsabilității pentru celălalt este că ele preced orice angajament; nu sunt rezultatul unui angajament liber, adică nu derivă dintr-un prezent. Responsabilitatea pentru celălalt aparține unui timp străin, unui timp fără început. De aici anarhia sa, care, *lipsită de un început,* nu poate fi adunată în reprezentări (p. 66). Prin stabilirea unei relații cu un trecut care nu a fost niciodată prezent, un trecut imemorial, proximitatea „dezasamblează timpul recuperabil al istoriei și memoriei în care se desfășoară reprezentarea" (p. 110). Proximitatea este, încă o dată, o tulburare a timpului memorabil.

În mod similar, am putea încerca să arătăm anarhicul în responsabilitatea față de celălalt, „anarhia ireductibilă a responsabilității față de ceilalți", după cum spune Lévinas (p. 95). Trecerea de la „conștiința de" la „conștiința pentru" subminează conștiința de sine, care se postulează spontan ca origine, început, inițiativă, pe scurt, ca *arché.* Dimpotrivă, în responsabilitatea față de celălalt, potrivit lui Lévinas, „sinele nu se postulează, ci își pierde locul, se deportează sau se găsește deportat". [25] Aceasta este o anarhie ireductibilă a responsabilității, în realitate, deoarece este o constrângere care nu mai poate fi gândită în cadrul unei raționalități a fundamentului, chiar dacă această gândire este în căutarea unei alte raționalități. Și mai tulburătoare este anarhia substituției, care este într-un fel apogeul țesăturii anarhice. Aici, sinele este responsabil nu numai pentru celălalt, ci este ostatic pentru toți ceilalți, ca în maternitate, unde mama este ostatică pentru copilul pe care îl poartă în sine și îl hrănește. „În preistoria sinelui", scrie Lévinas, „sinele este, de sus până jos, ostatic – chiar înainte de a fi un *ego".* [26] *Unul* -pentru-celălalt este împins la limite aici, fără o întoarcere la sine, până la punctul în care anarhia ar submina ființa ca *arché.* „Este o anarhie care oprește jocul ontologic în care ființa se pierde și se regăsește", ni se spune . [27] Ca și cum ar însemna înainte de a fi, înainte de început, înainte de principiu. Potrivit lui Lévinas, proximitatea și obsesia nu sunt fenomene ale conștiinței. Dar această non-conștiință, mai degrabă decât să fie un semn de deficiență (stadiu preconștient , represiune), demonstrează „excepția lor de la totalitate", „adică refuzul lor de manifestare, [...] iar această excepție este non-ființa sau anarhia de această parte a alternativei încă ontologice a ființei sau neantului, de această parte a esenței" (p. 153, nota 26). Însă subiectul ales, ca substituție, suferă o inversare surprinzătoare, întrucât alienarea este acum gândită din perspectiva aceluiașilor, ca o confinare a entității care persistă în a fi, *conatus in esse,* în timp ce libertatea se dezvăluie a fi din perspectiva substituției. „Un mod de libertate, ontologic imposibil, sfâșie esența indivizibilă. Substituția eliberează subiectul de plictiseală, adică de înlănțuirea față

de sine însuși în care eul se scufundă în sine, prin maniera tautologică a identității, și caută neobosit distragerea jocului și a somnului într-o intrigă fără uzură" (p. 157).

Observăm aici o calitate aparte a eliberării care nu se încadrează în jocul ontologic al începutului, al actului, al perseverenței în ființă sau al presupoziției, ci care a creat o nouă și paradoxală probă a libertății, ca și cum crescendo-ul responsabilității pentru celălalt, sub forma substituției, ar fi asociat cu un crescendo în anarhic, ca și cum celălalt în același ne-ar permite în mod paradoxal să întoarcem spatele alienării, concepută mai degrabă ca închidere în sine, înlănțuire de sine, țintuire. „Eliberarea anarhică", scrie Lévinas, „se dezvăluie, fără a se asuma, fără a se întoarce spre început, în inegalitate față de sine" (p. 157). Prin urmare, confruntat cu această nouă situație, se pune o întrebare nu mai puțin neobișnuită: „Dar nu este oare aceasta *modalitatea* în care, în sine, un *altul* constă în *același* fără a-l aliena și fără ca eliberarea aceluiași de sine să devină sclavie pentru nimeni?" (p. 158).

În mai multe rânduri, Lévinas definește anarhia ca fiind o dezordine *(dérangement)*. Perturbare a timpului ceasornic, perturbare a timpului memorabil, perturbare a ființei. Înseamnă aceasta că, în numele acestei perturbări, putem, fără alte formalități, identifica anarhia cu dezordinea? Deloc, se pare. Căci în descrierea sa a obsesiei, o mișcare anarhică în sensul original al termenului, Lévinas specifică faptul că anarhia nu constă într-o dezordine opusă ordinii, mai ales că dezordinea, adaugă el, este doar o ordine diferită. Nu este vorba de afirmarea ordinii - să ținem cont de omniprezența ordinii - ci de păstrarea unei concepții maximale, dacă nu chiar empatice, despre anarhie. Anarhia se află dincolo de alternativa ordine/dezordine, care rămâne o alternativă ontologică, încă sub influența „ființei arché *"* (p. 127). De fapt, pentru Lévinas, „anarhia perturbă ființa de dincolo de aceste alternative" (p. 126). Întrucât anarhia (și anarhia obsesiei ca enigmă neintenționată) perturbă ființa, adică oprește jocul ontologic, nu poate fi acceptată ca fiind îndreptată împotriva dezordinii „opuse ordinii". Dar o mișcare mai complexă se conturează. Dacă anarhia este ireductibilă la dezordine, înțeleasă ontologic, se pare că o dezordine scoasă din ontologie, concepută non-dialectic, dincolo de opoziția sa față de ordine, poate găzdui o forță anarhică, o orientare anarhică, cu condiția ca această dezordine să se raporteze la un exterior și să rămână distant de orice sinteză - pe scurt, să nu fie redusă la o propedeutică, la o nouă sinteză, la o nouă ordine. Levinas încheie nota 3 de la p. 126 cu această recunoaștere a virtuților unei dezordini care este într-un fel metaontologică: „Deci, tulburarea are un sens ireductibil ca refuz al sintezei". De aici și referința la nota 6 de la p. 88, care invită, împotriva lui Bergson, la o distincție între diferite forme de tulburare. Se susține că fiecare tulburare nu este o ordine diferită; Același lucru este valabil și pentru anarhia diacronicului, care nu poate fi adunat în ordine.

Dacă, așadar, anarhia nu trebuie aplatizată de o dezordine opusă ordinii, dimpotrivă, anumite tulburări care provoacă o tulburare a ființei, care amenință *ființa arché,* privesc anarhia.

2. Tumultul politicii

Să revenim, așadar, la întrebarea inițială: anarhia *dintre* metapolitică și politică. În calea pe care tocmai am urmat-o, în cazul proximității, ca și în cel al responsabilității pentru celălalt, al substituției sau al obsesiei, am fost constant referiți la o latură de aici a libertății, la o latură pre-originară, pre-istorică, imemorială a arché-ului . Pe scurt, am explorat ceea ce am putea numi *dimensiunile laturii de aici,* inclusiv pe cele ale laturii de aici a politicii care, deja în natura sa intrinsecă, se află de partea actului liber, a începutului, a principiului, a faptului de a fi *arché* și, prin urmare, a ontologiei. Dar dacă ne întoarcem acum către *meta* , adică dacă ne distanțăm de politică, dacă plecăm pentru a ne îndrepta către altceva, dacă începem

O întoarcere spre metapolitică, ce găsim? Poate etica, fără de care, după cum știm, politica redusă la sine nu ar fi altceva decât tiranie - etică, adică o relație cu infinitul, cu gloria infinitului? Este acest răspuns, oricât de corect, suficient? Nu deschide oare metapolitica, deschizând o poartă către etică, și către țesătura anarhică care, în toată concretețea sa, este testul proximității, expunerea sensibilă a subiectivității față de celălalt? Multe sunt gândurile care leagă politica de metapolitică. Dar nu constă oare particularitatea lui Levinas în însăși împletirea dintre ceea ce a descris și ceea ce poate fi numit metapolitică, unde aceasta din urmă capătă sens în testul concret și sensibil al proximității față de celălalt și, prin intermediul ei, nu pornind de la un principiu sau un ideal, ci în cadrul unei țesături care este în toate felurile anarhică? Orientare anarhistă, orientarea anarhistului, anarhia Binelui care, în articularea eticii și a politicii, interzice acesteia din urmă să se închidă în sine, să se înrădăcineze până la punctul de a degenera în tiranie. Reluând această mișcare, urmând această mișcare complexă descrisă anterior, s-ar părea că anarhia se situează atât de partea de aici, cât și a celei de apoi, sau pe calea de la unul la altul. Lévinas vorbește despre o ambiguitate în anarhie, în sensul unui ego anacronic în spatele prezentului său, incapabil să-l recupereze, un ego persecutat, „incapabil să gândească ceea ce îl «atinge»” (p. 126), dar capabil să exprime această incapacitate, căci anarhia lasă o urmă, dar numai o urmă pe care discursul încearcă să o exprime. Totuși, în ceea ce privește anarhia, nu constă „a se menține în ambiguitate” în a se menține între proveniență și punct de cotitură, între o venire de aici și o depășire, ca și cum ar exista

o posibilă „comunicare” între urma acestei „spuneri preistorice și anarchice” și proximitatea sau responsabilitatea pentru celălalt, ambele ireductibil anarhice?

În orice caz, urmând o astfel de cale, ar fi lăsat anarhia, în traiectoriile sale complexe, politica deoparte, neatinsă, înrădăcinată în liniștea sa, în conștiința sa de sine, în identitatea sa substanțială, în egalitatea de sine cu ea însăși? Cu alte cuvinte, ar fi rupt anarhia legăturile cu politica, rămânând sub influența ontologiei, *logosului* și arché-ului *?* Deloc. Pentru că anarhia produce un efect atât de tulburător asupra politicii încât putem spune că este *perturbarea politicii.*

Desigur, anarhia nu domnește; anarhia nu poate fi suverană precum *arché-ul,* nu poate fi postulată ca principiu, decât dacă se dorește contrazicerea ei însăși. De aici și contradicția inevitabilă a anarhiștilor care ar dori anarhia la putere sau care, chiar dacă ar urmări să spargă puterea, înțeleasă ca dominație, ar face-o în numele unui principiu, acela al *priorității* rațiunii asupra autorității. Pe scurt, dacă urmărești proiectul anarhist, te lovești de paradoxul că anarhia domnește. Aceasta dă naștere și aporiei principiului anarhiei, care, deși respinge derivarea metafizică clasică a acțiunii, deși subminează însăși fundamentul acțiunii, menține totuși o referință la un *arché* care nu este altul decât a fi - a fi *arché, așa cum* scrie Lévinas.

Însă a separa anarhia de suveranitate, a separa anarhia de principiu, de *arché* , nu înseamnă că anarhia nu influențează politica, că o lasă neschimbată, abandonând-o propriului determinism.

Inițial, pentru a înțelege mai bine frământările politicii, ar putea fi util să comparăm anarhia cu ceea ce am numit în altă parte „ipoteza extravagantă”. [28] Aceasta este ipoteza propusă de Lévinas despre originea Statului. În viziunea sa, de fapt, Statul, departe de a fi un produs al limitării violenței, al limitelor impuse excesele războiului tuturor împotriva tuturor (o adevărată dezlănțuire a unei libertăți animale), ar descinde mai degrabă din proximitate, din țesătura umană a responsabilității față de celălalt, în măsura în care acest Stat s-ar stabili prin limitarea infinitului care ține de relația etică. De aici o întrebare legitimă: ce relații pot fi concepute între ipoteza lui Lévinas și anarhie? Fără a lua în considerare întrebarea în ansamblu, reiese clar că tocmai ceea ce gândește Lévinas despre anarhie (proximitate, responsabilitate față de celălalt, substituție) alimentează ipoteza extravagantă. Instituția Statului răspunde, în esență, unei limitări a acestei țesături preoriginare și anarhice . Statul apare dintr-o limitare a anarhiei pre-originare, în sensul lui Levinas al termenului, o limitare care ia forma justiției. Nu există nicio îndoială că această relație cu anarhia aduce o perturbare în politică, provoacă perturbarea politicii. Într-adevăr, chiar dacă justiția, odată cu apariția unei terțe părți care nu este o apariție pentru că terța parte a fost mereu prezentă, ajunge să-și impună măsura asupra incomensurabilului, în niciun moment justiția nu reușește să scape de această sursă de viață care a inspirat-o și

continuă să o inspire. În ipoteza bizară, anarhia are efectul de a poziționa Statul, de a-l plasa într-un spațiu multidimensional unde este cumva sfâșiat între țesătura extraordinară din care provine și scopul pe care îl urmărește, și anume justiția. Din această perspectivă, Statul este expus constant unei duble interogări pentru a-i determina legitimitatea. Pe de o parte, forma de coexistență umană care instaurează Statul domnitor se află încă în continuitatea cadrului original? Pe de altă parte, este această formă capabilă să permită accesul la scopul care o inspiră, și anume justiția? Această concepție tinde spre un Stat suveran, dar și descentralizat, un Stat ale cărui determinisme tipice sunt supuse unei mișcări centrifuge, astfel încât o forță efectivă orientată într-o altă direcție se suprapune instituției. Atractivitatea cadrului original (proximitatea anarhică) și telos-ul *Statului* (justiția) ne vor permite să luptăm împotriva înclinației naturale a Statului, care constă în retragerea în sine, concentrarea și declanșarea unei logici centripete ce îl conduce la construirea și reconstruirea sa ca totalitate. Ar trebui totuși să ne întrebăm despre relația dintre anarhie, în sensul în care o înțelege Lévinas, și această mișcare stranie care, în opinia sa, induce Statul să meargă, într-un fel, dincolo de Statul însuși.

Există însă o altă cale de urmat pentru a percepe perturbarea politică pe care o poate provoca anarhia. Anarhia nu domnește, dar poate vorbi, poate accesa discursul fără a deveni astfel un discurs suveran, ci are grijă să-și mențină *statutul ambiguu* de enigmă care se manifestă fără a se manifesta, o excepție de la totalitate, lăsând o urmă, doar o urmă. Să citim definiția dată de Lévinas: „Acest mod de a trece, de a tulbura prezentul fără a se lăsa investit de arhe -*ul* conștiinței, de a obscura claritatea aparentului, l-am numit urmă” (p. 125). Această zicere, care, ca zicere, poartă în sine dimensiunea unuia-pentru-altul, este recunoscută ca având capacitatea de a „tulbura” Statul (*Statul arhe),* de a-l perturba radical, adică până la rădăcinile sale, subminându-i fundamentele, chiar principiile sale. Este o perturbare care introduce cu adevărat o dialectică negativă în sensul lui Adorno, adică dacă ne limităm la pagina de deschidere a *Dialecticii negative,* o altă formă de dialectică, particulară prin faptul că este lipsită de orice esență afirmativă, întrucât negația, sau jocul negativului, negația negației, încetează să mai producă pozitivul. Dialectica lui Levinas este o dialectică negativă, chiar dacă nu folosește termenul, deoarece face posibile „instanturi de negație *fără nicio* afirmație” (p. 126, nota 3), unde cuvintele *fără* și *orice* sunt subliniate în mod deliberat. Într-adevăr, a trece la afirmație, la registrul pozitiv, nu ar fi altceva decât o revenire în suveranitate, în *arché* , ceea ce ar atrage imediat ruina anarhiei. Doar momente. Dar acestea sunt momente decisive care, în fragilitatea lor - fragilitatea urmei, în non-situația lor în timp - împiedică manifestarea politică a *arché-ului* , care deține suveranitatea și domnește, să se constituie ca Totul, cu A mare de măreție, ca un Dumnezeu muritor. Astfel, în

tulburarea non-dialectică, neopusă ordinii, neimplicată în jocul ontologic, în tulburarea care este o tulburare a ființei, recunoaștem un sens ireductibil: refuzul sintezei.

Această „sămânță a nebuniei", această urmă, nu este legată de ceea ce Hegel, un teoretician al Statului ca nimeni altul, a numit critic „nebunia evreiască", adică acel mod de gândire care refuză să facă din istoria universală un tribunal al lumii, acea gândire care deschide un loc în afara istoriei de unde să o judeci, un loc de unde să *spui* împotriva Statului că Întregul este neadevărat.

Un cuvânt împotriva regelui, împotriva *arheului* care domnește, un cuvânt care rupe definitiv, un cuvânt care desface, un cuvânt profetic... Un cuvânt care în 1968, împotriva antiumanismului contemporan, a putut inventa o relație unică, neobișnuită, între umanism și anarhie.

Poate că tocmai din această cale reiese particularitatea evocatoare a lui Lévinas. În timp ce unii mari filozofi ai secolului al XX-LEA și-au dezvoltat gândirea sub protecția unui principiu, a unui *arché* (Ernst Bloch, principiul speranței; Hans Jonas, principiul responsabilității; Martin Heidegger, principiul anarhiei, conform analizei lui Schürmann), Lévinas a fost un gânditor rar, complet modern, care a explorat structura umanității, dincolo de orice principiu, în afara fiecărui *arché,* în căutarea anarhiei esențiale umanității.

Note la capitol

1. Emmanuel Lévinas, *Totalitate și infinit,* It. trans. Cartea Jaca, Milano, 1977, p. 302.
2. Martin Heidegger, *Conceptele fundamentale ale metafizicii,* trad. Il Melangolo, Genova, 1992, p. 55.
3. *Ibidem,* p. 56.
4. Emmanuel Lévinas, *Dumnezeu și filosofia,* trad. ital. în Id., *Despre Dumnezeu care ajunge la idee,* Jaca Book, Milano, 1983, p. 94.
5. Emmanuel Lévinas, *Altfel decât ființa sau Dincolo de esență,* trad. it., Jaca Book, Milano, 1983, p. 128.
6. Emmanuel Lévinas, *Timpul și celălalt,* trad. Il Melangolo, Genova, 1987, p. 19.
7. Emmanuel Lévinas, *De la existență la existent,* trad. Ea. Marietti, Casale Monferrato, 1986, p. 86-87.
8. Emmanuel Lévinas, *Timpul și celălalt,* cit., pp. 61-62.
9. *Ibidem,* p. 62.
10. Emmanuel Lévinas, *Totalitate și infinit,* cit., p. 300.
11. Reiner Schürmann, *De la principii la anarhie: ființă și acțiune la Heidegger,* trad. Il Mulino, Bologna, 1995, p. 29.
12. *Ibidem.*
13. *Ibidem.*
14. *Ibidem,* p. 30.
15. Jean-François Lyotard, *Autrement que savoir,* Osiris, Paris, 1988, p. 89.
16. *Ibidem,* pp. 90-91.
17. Emmanuel Lévinas, *Transcendance et Intelligible,* Labor et Fides, Genève, 1984, p. 22.

18. Emmanuel Lévinas, *Altfel decât a fi,* cit., p. 86 .
19. Emmanuel Lévinas, *Dumnezeu, moarte și timp,* trad. ea. Jaca Book, Milano, 1996, p. 237 .
20. *Ibidem.*
21. Catherine Chalier, *Pentru o morală dincolo de cunoaștere,* Albin Michel, Paris, 1998.
22. Emmanuel Lévinas, *Umanismul celuilalt om,* trad. it. The Melango, Genova, 1985, p. 124.
23. *Ibidem,* p. 125.
24. *Ibidem,* pp. 127–128.
25. Emmanuel Lévinas, *Dumnezeu, moarte și timp,* cit., p. 219.
26. *Ibidem,* p. 239.
27. *Ibidem,* p. 237.
28. Miguel Abensour, *L'extravagante hypothèse,* «Rue Descartes», n. 19 februarie 1998.

CAPITOLUL PATRU

Gândirea în afara statului: Foucault

de Lewis Call

Recenta publicare a primelor două volume ale lui Foucault, intitulate „ *Opere esențiale”,* a permis lumii vorbitoare de limbă engleză să întrezărească noi fațete ale implicațiilor politice ale gândirii lui Foucault. De exemplu, aceste volume includ un scurt interviu acordat cu puțin timp înainte de moartea sa, în care filosoful francez a remarcat cum a fost „plasat, uneori și uneori simultan, în majoritatea pătratelor tablei de șah politice: anarhist, de stânga, marxist declarat sau ascuns, nihilist, antimarxist explicit sau ascuns, tehnocrat în slujba gaullismului, neoliberal ... Niciuna dintre aceste caracterizări nu este importantă în sine; toate împreună, însă, au sens. Și trebuie să recunosc că acest sens mi se potrivește destul de bine.” [1] Dar în ceea ce privește implicațiile politice ale gândirii lui Foucault, care este sensul acestei confuzii enigmatice? Este posibil să se dezvolte o poziție politică viabilă și coerentă bazată pe gândirea lui Foucault? Și dacă da, cum ar arăta această poziție?

La fel ca în cazul lui Nietzsche, mulți critici liberali au căutat să elimine sau să minimizeze aspectul politic important al operei lui Foucault. Richard Rorty este un exemplu excelent. În *„Filosofie după filozofie”,* Rorty recunoaște marea valoare a gândirii lui Foucault în a face vizibile constrângerile pe care societățile liberale le impun membrilor lor, totuși „nu este de acord cu Foucault” atunci când acesta afirmă că „diminuarea suferinței” de care ne-am bucurat în societățile liberale este mai mult decât suficientă pentru a compensa aceste constrângeri.2 [Rorty] , pe de altă parte, susține provocator că gândirea filosofică și socială occidentală nu necesită revoluția conceptuală spre care pare să se îndrepte gândirea lui Foucault (vom reveni asupra acestui aspect mai târziu). Aici nu sunt de acord cu Rorty. Deși împărtășesc opinia sa conform căreia liberalismul secolului al XIX-lea a reprezentat o dezvoltare

teoretică remarcabilă și importantă din punct de vedere istoric, nu sunt de acord cu teza sa conform căreia filosofia politică a lui John Stuart Mill reprezintă, în esență, ultima lucrare notabilă a gândirii politice occidentale. A afirma că liberalismul este, dintr-o perspectivă epistemologică, un *corpus teoretic atât de complet* încât, odată articulat pe deplin, nu necesită nicio integrare ulterioară de către nicio teorie nouă este, în esență, o anumită aroganță. În mod ironic (și acesta este probabil un element al „ironiei" liberale tipice lui Rorty), o astfel de afirmație este analoagă ca scop și structură cu afirmația marxistă a „sfârșitului istoriei", chiar dacă Rorty nu ar dori ca materialismului dialectic să i se acorde aceeași importanță teleologică pe care a atribuit-o liberalismului. Ideea lui Rorty că societatea noastră civilă ar trebui să fie structurată strict în jurul acelor idei politice care au prosperat timp de peste un secol mi se pare o poziție extrem de periculoasă și anistorică. Privilegierea liberalismului secolului AL XIX- lea exclude și reduce la tăcere vastul corp de gândire politică care, în schimb, s-a dezvoltat dincolo (și adesea împotriva) poziției liberale. Și mai presus de toate, prevalența absolută pe care Rorty o atribuie liberalismului aruncă un giulgiu tulburător de tăcere asupra gândirii radicale.

Lectura lui Rorty despre Foucault este marcată de două constrângeri liberale pre-teoretice puternice. Prima este o constrângere care îl leagă de ideea de consens. Rorty a insistat întotdeauna că consensul între liberali oferă o bază suficient de validă pentru o societate.3 Cu toate acestea , mulți gânditori feminiști postmoderni ar considera această afirmație extrem de periculoasă. Butler susține că „este necesar, în primul rând, să interogăm temeinic acele relații de putere care limitează și condiționează posibilitățile de dialog. Altfel, modelul dialogului riscă să fie absorbit de modelul liberal, conform căruia actorii din discurs ocupă aceleași poziții de putere și de exprimare, împărtășind aceleași preconcepții despre ceea ce constituie acordul *și* unitatea *;* într-adevăr, acestea sunt tocmai obiectivele pe care trebuie să le atingem." [4] Pe scurt, Butler sugerează că modelul de discurs liberal pe care îl are în minte Rorty este unul care atribuie o prioritate implicită și invizibilă celor care își asumă pozițiile unui subiect masculin în discurs. În mod similar, Braidotti susține că „nu poate exista o schimbare socială fără a construi mai întâi noi subiecți doritori: moleculari, nomazi, multipli. Trebuie să începem prin a lăsa loc pentru experimentare, cercetare, tranziție. Să devenim nomazi. Aceasta nu înseamnă să susținem un pluralism facil. Mai degrabă, este un apel pasionat la recunoașterea nevoii de a respecta multiplicitatea și de a găsi forme de acțiune care reflectă complexitatea, fără a ne îneca în ea." [5] Multiplicitatea postmodernă este un principiu social și epistemologic destul de diferit de pluralismul liberal al lui Rorty. Pentru feministele postmoderne, inclusiv Butler și Braidotti, cadrul oferit de consensul liberal nu poate servi drept bază pentru o

epistemologie adecvată; mai degrabă, problema consensului coincide cu locul unde se formează disputele și conflictele. Foucault și-a exprimat, de asemenea, preocupări similare. Pentru el (așa cum îl citează Rorty în pasajul următor), „problema constă tocmai în a ști dacă este într-adevăr potrivit să te plasezi în interiorul unui «noi» pentru a afirma principiile pe care le recunoști și valorile pe care le accepți sau dacă, prin elaborarea întrebării, ar trebui să faci posibilă formarea viitoare a unui «noi»” [6.] Mi se pare că acest pasaj ne duce în centrul dezbaterii despre politica postmodernă. Liberalul postmodern (Rorty) privilegiază acordul, comunitatea și valorile comune în detrimentul diversității și diferenței. Un foucaultian, pe de altă parte, consideră că este mult mai important să se mențină un spațiu de nonconformitate, transgresiune, disidență și diferență; pe scurt, se dorește apărarea Celălalt, care ar putea fi eclipsat de discursul liberal totalizator. Desigur, accentul pus de Foucault pe diversitate nu exclude posibilitatea ca acestea să poată fi incluse într-un «noi», dar ar trebui să fie foarte atenți să o facă doar într-un mod provizoriu și ocazional. Cu alte cuvinte, ar fi perfect compatibil ca abordarea foucaultiană să se refere la ceea ce aș putea numi un „bun comun postmodern ” . Problema ar apărea atunci când oameni precum Rorty ar încerca să-și imagineze un bun comun capabil să includă fiecare membru al societății liberale. O astfel de mișcare ar fi extrem de problematică, deoarece binele comun universal al liberalismului lui Rorty se bazează pe anumite categorii conceptuale, cum ar fi, de exemplu, sfera publică. Aceste categorii nu cuprind neapărat fiecare membru al comunității pe care Rorty speră să o construiască, cu atât mai puțin pozițiile radicale care le privesc adesea cu un scepticism extrem. În mod ironic, se pare mai degrabă că actul de a încerca să formulezi un consens universal este, prin însăși natura sa, ghidat de un principiu al excluderii. Reiterând dorința sa de a identifica forma corectă a „noi” căreia ar trebui să-i aparțină *fiecare* , Rorty exclude posibilitatea unei dezbateri viitoare; lucru care pentru Foucault ar fi un preț prea mare de plătit.

A doua constrângere în cadrul căreia operează liberalul postmodern este, fără îndoială, constituită de însăși instituțiile societății liberale. Bernstein a oferit o critică destul de tăioasă a acestui aspect al gândirii lui Rorty: „Există forțe și tendințe la lucru (cum ar fi lupta de clasă, diviziunea socială, patriarhatul, rasismul) care sunt compatibile cu practicile politice ale liberalismului, dar care, cu toate acestea, întăresc inegalitățile *reale* și limitează libertățile politice efective. Cel puțin, «apărarea» democrației liberale de către Rorty l-ar obliga să demonstreze falsitatea și părtinirea anumitor afirmații făcute de criticii radicali ai liberalismului. Dar Rorty nu își argumentează teza, ci pur și simplu o afirmă.” [7] Această constrângere pre-teoretică care îl leagă pe Rorty de instituțiile politice ale liberalismului îl conduce, de

asemenea, la distorsionarea, într-un mod nefolositor, a sensului gândirii lui Foucault. De exemplu, Rorty recunoaște validitatea filosofică a antiplatonismului lui Foucault, dar refuză să ia în considerare faptul că o astfel de poziție filosofică ar putea implica recunoașterea a ceva în neregulă cu societățile liberale sau cu „rețelele de putere" care le caracterizează. [8] Totuși, urmându-l pe Derrida, aș argumenta că *logosul* care își are originea la Platon reprezintă fundamentul semiotic și teoretic al tuturor sistemelor formal raționale, inclusiv al celui liberal. După cum notează Derrida, „posibilitatea capitalizării și a organizării politico-administrative [a] trecut întotdeauna prin mâinile scribilor care au stabilit miza numeroaselor războaie și a căror funcție a fost întotdeauna ireductibilă, indiferent de parada delegațiilor". [9] Instituțiile economice, politice și birocratice pe care se bazează societățile liberale moderne depind în mare măsură de un anumit tip de scriere și de o formă de rațiune care, așa cum a argumentat exhaustiv Derrida, își are originea în gândirea lui Platon. Dacă Rorty acceptă critica platonismului, el trebuie, prin urmare, să se aștepte la posibilitatea ca această critică să submineze însăși precondițiile lingvistice și epistemologice ale societății liberale.

Ultima deficiență a interpretării liberale a lui Foucault de către Rorty este o luare insuficientă în considerare a metodei sale genealogice. Rorty tinde să rețină doar ceea ce consideră valid în opera lui Foucault (apreciind, de exemplu, critica sa la adresa epistemologiei cartesiene), respingând în același timp implicațiile politice ale gândirii sale genealogice. Problema aici este că anumite aspecte ale gândirii lui Foucault nu pot fi separate cu ușurință. Adevăratul scop al metodei lui Foucault este de a deriva o genealogie nietzscheană extrem de politizată. Această metodă este cea care motivează munca sa empirică și critica sa epistemologică; într-adevăr, metoda sa genealogică face aceste lucruri *posibile.* Prin urmare, lui Rorty îi este greu să accepte rezultatele genealogiei lui Foucault ca fiind valide, deoarece respinge efectele politice ale acestei metode genealogice. După cum a remarcat corect May, rezistența este *preocuparea* genealogiei.10 Devine apoi posibil să- l interpretăm pe Foucault ca pe un „nietzschean de stânga", ale cărui genealogii contestă pretențiile de dominație ale anumitor teorii politice . [11] Și este de la sine înțeles că tipul de teorie politică a cărei pretenție de dominație politică este astfel contestată este tocmai cea a liberalilor precum Rorty.

Angajându-se într-o celebrare incontestabilă a prezentului nostru, Rorty produce servil genul de discurs pe care genealogia foucaultiană (dar și nietzscheană) își propune să îl combată. Rorty începe prin a argumenta că societățile noastre liberale moderne sunt într-un anumit sens mai bune decât altele. Evident, acest lucru ridică imediat o întrebare tulburătoare: pentru a încerca să-și susțină teza, la ce standarde

sau criterii universale speră Rorty să apeleze? Scopul genealogiei, la Foucault ca și la Nietzsche, este tocmai de a arăta cât de *diferită* este cultura noastră de cele care au precedat-o, la fel cum arată cum lumea noastră nu este a lor. A susține că lumea noastră este mai bună decât a lor este la fel de scandalos ca și cum ai susține că economia politică capitalistă este mai bună decât mercantilismul sau că procesul de oxidare este mai bun decât combustia. Întrucât aceste lucruri provin din lumi epistemologice diferite, este pur și simplu imposibil să facem comparații. Iar motivațiile care stau la baza operei genealogice a lui Foucault se referă tocmai la dorința istoricului de a submina o credință naivă și prezentistă în superioritatea noastră.

Împotriva lui Rorty, sper să pot demonstra teza conform căreia, în opera lui Foucault, o traiectorie anarhistă și postmodernă poate fi trasată cu deplină legitimitate și relevanță. Într-adevăr, a-l defini pe Foucault drept postmodern *sau* anarhist ar însemna să provocăm același râs nietzschean care ar erupe dacă am visa să-l numim marxist sau tehnocrat gaullist; a-l eticheta (a-l defăima?) drept postmodern *și* anarhist ar fi, în termeni teoretici, o obscenitate. Cred, totuși, că avem suficiente date pentru a-i încadra *gândirea* ca o variantă postmodernă a anarhismului. Să începem prin a defini termenul „postmodern". Foucault ar refuza cu siguranță să accepte această etichetă pentru a-și defini opera; știm, de asemenea, că a făcut o declarație susținând că nu înțelege problemele împărtășite de cei pe care îi numim postmoderni . 12 Cu toate acestea, trebuie recunoscut și faptul că Foucault împărtășește unele poziții filosofice fundamentale cu un grup mare de gânditori din ce în ce mai asociați cu postmodernitatea. Printre acești autori se numără Barthes, Baudrillard, Lyotard, Derrida și Deleuze; Pozițiile lor filosofice comune includ însă o neîncredere fundamentală în metanarațiuni, o ostilitate față de tendințele colonizatoare ale poziționării autonome a subiectului de către Iluminism, o critică puternică a semioticii raționaliste și (poate cel mai important pentru scopurile noastre) un interes puternic în articularea unui nou tip de politică radicală, una care să nu fie prinsă în impasul dialecticii marxiste. Argumentul meu este că gândirea lui Foucault este postmodernă în acest sens, lăsând deoparte, ca fiind teoretic neimportantă, orice întrebare care se referă la pozițiile pe care Foucault-ul de mai târziu le-ar fi adoptat asupra modernității și postmodernității.

Să ne întoarcem acum la chestiunea anarhismului, unde, din nou, nu sunt interesat să stabilesc dacă Foucault a fost sau nu anarhist; sunt interesat în schimb de traiectoriile politice de-a lungul cărora gândirea sa poate servi drept busolă. Dar trebuie să recunoaștem și că, deși gândirea sa conține implicații anarhiste notabile și profunde, modul său de gândire nu ar putea fi niciodată *explicit* anarhist. Acest lucru

se datorează (așa cum voi demonstra în curând) tipului de anarhism inerent gândirii lui Foucault - un *anarhism postmodern* - care refuză în mod constant să se transforme într-o teorie totalizantă. Pentru gândirea sa, a spune „Sunt anarhist" ar fi de neconceput, deoarece o astfel de afirmație atotcuprinzătoare ar exclude posibilitatea unui discurs *în desfășurare,* fără termeni finali și fluid din punct de vedere anarhic. În mod ironic, o gândire care vizează un anarhism postmodern nu poate face acest lucru decât indirect și cu mare prudență.

Anarhismul postmodern al lui Foucault este, așadar, foarte diferit de anarhismul modern al lui Bakunin și Kropotkin. Este un anarhism nou, care operează la un nivel teoretic superior. Critica lui Foucault include, dar nu începe cu, statul. În schimb, urmându-l pe Nietzsche, Foucault începe prin a examina subiectul umanismului, care a dominat tot discursul post-iluminist din Occident. Și ne arată cum, deși acest subiect a pretins întotdeauna că este agentul legitim al unei eliberări profunde, discursul său a produs în schimb tehnici disciplinare care reprezintă un afront la adresa libertății. Dar Foucault a mers chiar mai departe, examinând însăși raționalismul acestui discurs și demonstrând cum limbajul rațiunii folosit de subiectul umanismului este tulburător de etatist.

Pentru a confrunta ordinea schițată de discursul umanist, Foucault ne-a oferit două arme puternice: genealogia și micropolitica. Micropolitica lui Foucault se bazează pe observația că puterea nu se exercită, așa cum cred mulți, de sus în jos. Mai degrabă, puterea este omniprezentă, este peste tot și fluctuează în interstițiile fiecărei relații sociale. Acest lucru este crucial pentru anarhiștii postmoderni, deoarece înseamnă că toată lumea exercită puterea: nu numai opresorii, ci și cei care, la rândul lor, suferă sub jugul opresiunii. Oriunde există putere, există întotdeauna rezistență; și asta pentru că, așa cum a subliniat pe bună dreptate Deleuze, pentru Foucault, puterea „trece prin cei dominați nu mai puțin decât prin cei dominanti (deoarece trece prin toate forțele care sunt în relație). Este profund nietzscheană ". 13 Utilizarea lui Nietzsche de către Foucault poate fi astfel urmărită până la teoria micropolitică a puterii, dar influența lui Nietzsche poate fi găsită și în metoda sa genealogică. Foucault folosește genealogia lui Nietzsche pentru a spulbera și fragmenta anumite „adevăruri" care sunt chiar mai adânc înrădăcinate în cultura noastră intelectuală modernă decât valorile creștine față de care Nietzsche era atât de ostil.

Foucault a dezvoltat o genealogie a sinelui modern, analizând (în special în *„A supraveghea și a pedepsi"* și „O *istorie a sexualității")* practicile și tehnicile care contribuie la modelarea formării noastre ca indivizi. La fel ca Nietzsche, Foucault aplică genealogia pentru a arăta cum *lucrurile ar putea sta altfel.* S-ar putea chiar suspecta că genealogia include un aspect performativ: poate, atunci când demonstrăm că există condițiile pentru o ordine diferită, am efectuat deja o schimbare în ordinea

actuală a lucrurilor. Genealogia subminează autonomia subiectului iluminist cu practicile sale lingvistice; în acest fel, deschide un spațiu discursiv în care este posibilă o nouă formă de gândire. Foucault numește aceasta *gândirea din exterior.* Având în vedere poziția sa antistatală, critica sa la adresa guvernamentalității, anti-umanismul său și atacul său la adresa raționalismului, numesc toate acestea anarhism postmodern.

Logos și nomos

Înainte de a aprofunda anarhismul postmodern al lui Foucault, aș dori să examinez originile teoretice ale acestui anarhism și să iau în considerare modul în care anarhismul lui Foucault diferă de formele anterioare de gândire anarhistă. Consider reflecțiile filosofice ale lui Bakunin, în special așa cum le-a articulat în „ *Stat și anarhie",* ca fiind paradigmatice ale anarhismului secolului AL XIX-LEA . Această lucrare cuprinde majoritatea preceptelor și problemelor principale inerente a ceea ce consider anarhism clasic sau ortodox.

La fel ca marxismul secolului al XIX-lea, anarhismul bakuninian își propune să declanșeze o revoluție socială și politică dramatică, menită să realizeze viziunea utopică a emancipării umane totale. Mai mult, la fel ca marxismul cu care este contemporan, anarhismul bakuninian se bazează în mare măsură pe o analiză de clasă a puterii. Ținta principală a criticii lui Bakunin este statul din secolul AL XIX-LEA , adică organul politic al claselor conducătoare. În acest punct, ne putem referi la celebrul citat al lui Marx, conform căruia „puterea politică a statului modern nu este altceva decât un comitet pentru gestionarea afacerilor comune ale întregii clase burgheze". [14] Cu toate acestea, analiza de clasă a lui Bakunin diferă de cea marxistă în cel puțin un aspect crucial. Anarhistul rus nu privilegiază burghezia ca o clasă modernizatoare și nici proletariatul ca o clasă revoluționară. Pentru Bakunin, cel mai puternic și cel mai periculos stat nu este întruchipat într-un stat parlamentar și burghez consolidat precum cel englez, ci mai degrabă în statul german, în care aristocrația conservatoare Junker s-a aliat cu burghezia germană emergentă pentru a crea un stat care sub Bismarck a atins culmi reacționare fără precedent: «Germania așa cum este astăzi, unificată prin înșelăciunea ingenioasă și patriotică a prințului Bismarck, se bazează [...] pe patriotismul supușilor fideli, pe ambiția națională imoderată și pe ascultarea oarbă care are origini îndepărtate în istorie, precum și pe acel cult al puterii divinizate care a caracterizat până acum nobilimea germană, micul burghez german, birocrații germani, biserica germană, toate breslele oamenilor de știință germani și, sub influența lor conjugată, nu de puține ori, vai, poporul însuși;

acea Germanie, adică, mândră de puterea constituțional-despotică a autocratului și suveranului său, se identifică complet cu unul dintre cei doi poli ai mișcării politice și sociale contemporane și tocmai cu polul Statului, al centralizării etatiste, al reacției» [15] .

Conform lui Bakunin, intelectualii conservatori germani i-au înșelat pe țărani și muncitori să accepte o alianță la fel de conservatoare între „fier și secară", instituționalizând astfel o conștiință falsă. Un anarhist precum Bakunin considera analiza marxistă de clasă inaplicabilă în țările mai puțin industrializate ale lumii secolului al XIX-lea, în special în Europa de Est. Și a identificat nu doar muncitorii, ci și țăranii ca potențiale clase revoluționare, acuzându-i pe marxiști că vor să-i abandoneze pe aceștia din urmă în fața puterii primilor. „Dacă proletariatul, ne întrebăm, devine casta conducătoare, asupra cui va domina? Aceasta înseamnă că va exista totuși un alt proletariat supus acestei noi dominații, acestui nou stat. Acesta este cazul, de exemplu, al gloatei țărănești, care, după cum se știe, nu se bucură de bunăvoința marxiștilor." [16] Cu o precizie surprinzătoare, Bakunin a anticipat problemele sociale și politice care ar apăsa asupra viitoarei Uniuni Sovietice. Dar critica lui Bakunin asupra marxismului nu se oprește la identificarea problemelor inerente analizei marxiste a relațiilor de clasă, ci surprinde și problemele metodologice de care suferă marxismul. În special, Bakunin contrastează o revoluție socială anarhistă cu revoluția abstractă a metafizicienilor hegelieni, a pozitiviștilor „și, în general, a tuturor maeștrilor actuali ai științei divine" [17] .

Aici Bakunin ne oferă, poate fără intenție, un bun punct de plecare către un anarhism postmodern. Deja în secolul AL XIX-LEA , Bakunin dezvolta ceea ce avea să devină din ce în ce mai împărtășit în gândirea politică a secolului următor: adică o interpretare radical sceptică a gândirii științifice moderne. Pentru el, știința este coruptă de o ipotecă de stat periculoasă și tulburătoare: „Care este baza întregii influențe exercitate de Stat astăzi? Este știință, da, știință. Știința guvernării, știința administrației și știința finanțelor; știința de a jefui oamenii fără ca aceștia să se poată plânge prea mult și, atunci când încep să se plângă, se folosește știința de a-i reduce la tăcere, de a le asigura indulgența și ascultarea prin violență manipulată științific . " [18]

Foucault avea să generalizeze ulterior critica lui Bakunin, afirmându-și opoziția față de „științele omului" în ansamblul lor. Anarhismul postmodern ar părea astfel o traiectorie filosofico-politică care începe efectiv în secolul AL XIX-LEA , deși un foucaultian ar sublinia imediat cum anarhismul clasic al lui Bakunin și Kropotkin a rămas strâns ancorat în epistema raționalistă tipică acelui secol. Critica anarhistă a științei are, așadar, un *statut similar* cu cel al anarhismului atribuit lui Nietzsche. În

ambele cazuri, avem de-a face cu o gândire care reprezintă un început radical, dar care nu reușește să-i controleze pe deplin efectele și potențialele repercusiuni. Atacul lui Bakunin asupra gândirii științifice are, așadar, o arie de aplicare limitată. Anarhistul rus nu respinge știința *tout court,* ci mai degrabă respinge un *anumit tip* de gândire științifică, fundamental cea care pare să aibă o formă de complicitate cu gândirea etatistă. Prin urmare, el predică „revolta vieții împotriva științei sau, mai bine zis, împotriva guvernării științei. Nu pentru a distruge știința - ceea ce ar fi o crimă de înaltă trădare - ci pentru a o repune la locul ei, astfel încât să nu se mai poată îndepărta niciodată de ea” [19.] Știința, așadar, ar fi binevenită de Bakunin, dacă numai ar renunța la pretențiile sale politice și s-ar considera un sistem de gândire capabil să domine societatea.

Anarhismul postmodern extinde semnificativ critica anarhistă clasică a gândirii științifice, extinzând-o pentru a include (așa cum face Baudrillard) semiotica raționalistă care formează fundamentul științei moderne. La fel ca anarhismul clasic care l-a precedat, anarhismul postmodern nu abandonează complet categoriile gândirii științifice, căutând în schimb să izoleze și să contracareze acele forme de gândire științifică care contribuie, într-un anumit sens, la opresiunea politică. În acest moment, ne putem îndrepta către gândirea lui Deleuze pentru a clarifica mai bine distincția crucială dintre „știința regală” și „știința nomadă”. Pentru el, o știință este regală atunci când constă în căutarea legilor și identificarea constantelor, în timp ce este nomadă atunci când nu mai caută „să extragă constante din variabile, ci să plaseze variabilele însele într-o stare de variație continuă”. [20] Știința fluidă, flexibilă și nomadă a lui Deleuze are, de asemenea, ceva în comun cu conceptul postmodern despre scriere al lui Barthes. Pentru aceștia din urmă, scrisul „eliberează o activitate pe care am putea-o numi contra-teleologică sau, mai bine zis, revoluționară, întrucât refuzul de a bloca sensul este în esență echivalent cu respingerea lui Dumnezeu și a ipostazelor sale, rațiunea, știința și legea”. [21] Știința nomadă este, așadar, un mod de gândire capabil (sperăm) să reziste tentației de a deveni un discurs colonial și totalitar. Știința regală, pe de altă parte, este tipul de discurs care permite și clarifică gândirea statală, autorizând căutarea acesteia de legi științifice invariabile. Această autorizare operează în paralel cu cerința de a identifica legi absolute valabile în sfera afacerilor umane. În mod similar, încercarea de a extrage constante merge mână în mână cu efortul de a modela o ordine politică și socială constantă și, prin urmare, statică.

Știința regală este tocmai acel tip de gândire științifică care a stârnit mânia lui Bakunin în secolul AL XIX-LEA și a inspirat simultan critica postmodernismului în secolul AL XX-LEA . Este un tip de știință care, din păcate, îi numără pe Marx și pe

adepții săi printre adepții săi, deoarece nimeni nu a căutat mai insistent să îmbrățișeze căutarea unei legi istorice și universale decât marxiștii și nimic nu este mai static decât utopia socialistă care se presupune că ne așteaptă în punctul în care istoria își oprește cursul.

Lyotard a susținut în mod convingător că postmodernismul ar trebui văzut ca o parte integrantă a modernismului . [22] În mod similar, anarhismul postmodern este, într-un anumit sens, o continuare a proiectului lui Bakunin, dar cu unele diferențe foarte importante între cele două proiecte. În primul rând, opera lui Bakunin nu eludează complet metafizica raționalistă pe care a criticat-o pe bună dreptate și cu tărie; în acest sens, gândirea lui Bakunin rămâne, din păcate, o variantă a științei regale, deoarece se bazează prea ferm pe anumite opoziții binare. „Fie lumea educată burghez va reuși să reprime și să subjuge spiritul spontan de revoltă al poporului, astfel încât să-l constrângă, cu forța baionetelor, a ciocanului și a bățului [...]; fie masele muncitoare vor răsturna definitiv jugul odios și vechi și vor distruge exploatarea burgheză de la rădăcini și, prin urmare, însăși baza civilizației burgheze .” 23 Acest tip de logică disjunctivă („fie... fie”) prezintă mai multe probleme. Prima și cea mai evidentă este că situația socială și politică actuală este mult mai complexă decât o realitate care se pretează la o analiză bazată pe o simplă opoziție binară. Acest lucru este valabil și pentru Germania, pe care Bakunin o considera statul cel mai reacționar din Europa. Bismarck, de exemplu, inițiase programele sociale care aveau să devină ulterior precursorii politicilor de asistență socială din secolul al XX-lea . INDIFERENT CE *s* -ar putea crede despre astfel de state, trebuie recunoscut faptul că masa muncitorilor din aceste țări nu pare să fi fost complet înrobită cu baioneta și nici să fi fost capabilă să eradicheze civilizația burgheză.

La un nivel și mai teoretic, trebuie să recunoaștem posibilitatea ca logica binară să fie din ce în ce mai conectată la gândirea statală. Deleuze scrie despre „un aparat statal care procedează prin Unu-Doi, distribuie distincții binare și formează un câmp de interioritate. Este o dublă articulare care face din aparatul statal un *strat ”* . [24] Dacă anarhismul intenționează să evite pericolul mortal de a rescrie însăși puterea statală pe care încearcă să o evite, nu poate continua să-și dezvolte critica în termenii unei logici binare. Acest lucru este crucial, mai ales pentru că, așa cum susține Deleuze, această logică binară a statului implică un anumit tip de spațiu teoretic și politic, un *spațiu striat.* Chestiunea statului este, fără îndoială, o chestiune spațială. Este, fără îndoială, în sens literal, o chestiune de frontiere fizice, teritorii, mișcări de trupe, dar este și ceea ce Foucault ar fi numit „un spațiu epistemologic”. Statul rămâne una dintre principalele figuri politice ale lumii moderne în primul rând pentru că gândirea etatistă este capabilă să proiecteze un spațiu politic în care tot ceea ce este gândit

poate fi urmărit până la statul însuși. Aceasta este capcana în care au căzut toți anarhiștii ortodocși, inclusiv Bakunin. Urmând modelul deleuzian, critica lui Bakunin se bazează pe o concepție a spațiului fizic și teoretic implicit etatistă. *„Stat și anarhie”* este pătrunsă de o geografie politică complet convențională: Bakunin analizează statele german, francez și rus, abordând fiecare model național în unicitatea sa și tratându-l separat. Și, în mod similar, se bazează pe un spațiu teoretic la fel de tradiționalist. Analiza sa se bazează pe o analiză de clasă tipică secolului al XIX-LEA ; viziunea sa asupra praxisului evocă organizarea claselor sociale cele mai defavorizate pentru a le orienta către o mișcare politică înzestrată cu o conștiință de sine extraordinară. Bakunin își duce toate bătăliile pe terenul teoretic al statului; din acest motiv, nu are nicio speranță de a câștiga.

Împotriva unui spațiu „striat” de natură statală, Deleuze teoretizează un spațiu „neted”, un spațiu nomad sau *nomos:* „Există o opoziție între *logos* și *nomos,* între lege și nomos . ” [25] Logosul , înțeles în sensul dual de „rațiune” și „cuvânt”, întruchipează acea încercare ambițioasă, dar în același timp terifiantă, de a combina aceste două principii în cadrul discursului raționalist de necontenit. Deleuze înțelege *logosul* ca punct de joncțiune între un anumit tip de gândire (știința regală), un anumit tip de politică (dreptul și sistemele politice ale tuturor statelor moderne) și un anumit tip de spațiu (spațiul striat). Proiectul deleuzian este, așadar, destul de apropiat de cel derridian, care a analizat ambițios istoria filosofiei occidentale de la Platon la Hegel, urmând firul hegemoniei *logosului* asupra scrisului: „Logocentrismul este o metafizică etnocentrică, într-un sens original și nu «relativist». Este legat de istoria Occidentului.” [26] Pentru Deleuze, ca și pentru Derrida, istoria *logosului* este istoria unei mari opresiuni. Aceasta nu înseamnă că niciunul dintre ei a susținut abandonarea logicii rațiunii, deoarece ar deveni astfel complice la abolirea gândirii critice și a filosofiei înseși. Mai degrabă, critica *logosului* trebuie înțeleasă ca un atac la adresa acelei forme particulare de raționalism care se prezintă ca adevăr etern, imuabil, universal și obiectiv. Această critică trebuie și rezervă un spațiu pentru o anumită rațiune critică: deconstrucția pentru Derrida, gândirea nomadă pentru Deleuze. O rațiune postmodernă astfel reconfigurată încearcă să eludeze aspectul totalizator al rațiunii logocentrice, refuzând să revendice mantaua adevărului absolut. Și, ca rațiune postmodernă și nomadă, insistă să-și afirme dreptul de a rămâne perpetuu fluidă, ductilă și provizorie. Folosește tactici de gherilă împotriva *strategiei logosului de „război total”.*

Nomosul se plasează în afara *logosului* din motive profunde. Poate că *nomosul este* o versiune a ceea ce Derrida ajunge să imagineze atunci când abordează o scurtă genealogie a scrierii liniare cu concepțiile sale despre spațiu: „Modelul enigmatic al

liniei este, așadar, tocmai ceea ce filosofia nu a putut vedea atunci când a privit în propria istorie. Această noapte se subțiază puțin atunci când liniaritatea - care nu este pierderea sau absența, ci represiunea gândirii simbolice multidimensionale - își diminuează opresiunea." [27] Prefigurarea revenirii unei gândiri și a unui spațiu care poate fi multidimensional, mai degrabă decât opresiv liniar, înseamnă și imaginarea unui spațiu politic complex, radical.

Acest punct a fost subliniat, de exemplu, de unele feministe franceze, inclusiv Irigaray, potrivit căreia „este necesar, de asemenea, să ne asigurăm că lectura liniară nu mai este posibilă. Adică, feedback-ul sfârșitului cuvântului (al enunțului, al propoziției) asupra începutului trebuie luat în considerare pentru a dezamorsa puterea efectului teleologic, fără a exclude eficacitatea sa postumă." [28] Teza lui Irigaray sugerează că critica narațiunii liniare este o tactică opozițională vitală, care poate și trebuie să fie folosită în lupta continuă împotriva falocentrismului. Dacă liniaritatea logosului *este* întotdeauna, de fapt, un principiu masculin, atunci avantajele pe care teoriile și practicile feministe le-ar deriva din aplicarea acestei tactici antiliniare ar fi evidente. Dar aceste avantaje se extind dincolo de proiectul unui orizont feminist. Putem evalua feminismul lui Irigaray (împreună cu deconstrucția lui Derrida) în cadrul a ceea ce este comun în postmodernism, așa cum am subliniat anterior. Iar contestarea liniarității este un gest care ar trebui să fie de mare interes pentru toți cei care împărtășesc aceste poziții. Cel mai important pentru scopurile noastre de aici este să analizăm modul în care acest atac asupra gândirii liniare constituie o parte vitală a proiectului anarhist postmodern. Ca principiu fundamental al gândirii liniare, logosul *este* o formă care participă la teritorialitatea disputată ce a stat întotdeauna la baza puterii de stat. Prin urmare, un anarhist postmodern ar putea contracara liniaritatea *logosului* prin contrastarea acestuia cu flexibilitatea fluidă a unui *nomos anarhist* . După cum a remarcat Perez într-un studiu interesant despre Deleuze, „an(arhistul) [...] este cineva care în viața sa *nu este* ghidat de un Referent universal, de un set rigid segmentat de granițe și teritorii." [29] Ideile de teritorialitate, care sunt, de asemenea, cruciale în articularea spațiilor striate ale statului, se evaporă în spațiul neted, haotic, neliniar, multidimensional al nomosului .

Relația dintre *logos* și *nomos* este la fel de complexă pe cât este de agonistică. Într-un anumit sens, *nomosul* este destul de vulnerabil față de *logos.* Deleuze susține că „în general, un spațiu neted, un câmp de vectori, o multiplicitate non-metrică va fi întotdeauna traductibilă [...]. Este triumful logosului *sau* al legii asupra *nomosului.* Dar, tocmai, complexitatea operației atestă rezistențele pe care a trebuit să le depășească." [30 Prin urmare](#) *, nomosul* reprezintă simultan un câmp de rezistență perpetuă din care începe (și trebuie începută) o revoluție permanentă împotriva *logosului* .

Poate că este imposibil ca *nomosul* să învingă *logosul;* dar, din fericire, și inversul este imposibil, întrucât, așa cum susține Deleuze, „Statul însuși a fost întotdeauna în raport cu un exterior și nu poate fi gândit independent de această relație ”. 31 (În orice caz, victoria definitivă a unuia dintre cei doi termeni ai ecuației *nomos-logos* ar sancționa o revenire la logica disjunctivă „ori...ori” deja subliniată la Bakunin; în acest sens, o victorie definitivă a *nomos-ului* ar ajunge, paradoxal, să cadă în mâinile logosului *însuși*).

Sarcina unui anarhism postmodern este atunci pur și simplu de a inversa cea mai mare victorie obținută de *logos:* faptul că a transformat *nomos-ul* într-un gând invizibil, că a alungat gândirea nomadă din câmpul discursurilor permise. După cum adaugă prompt Derrida, „s-a instaurat un război și o represiune a tot ceea ce a rezistat linearizării”.32 Anarhismul postmodern se poate, așadar, limita la suprimarea unei astfel de represiuni, la echilibrarea dezechilibrului dintre *logos* și *nomos,* la evidențierea existenței unei varietăți de spații dincolo de spațiul statal striat și, prin urmare, a unei gândiri exterioare statului.

În acest punct precis intră în joc Foucault, extinzând analizele lui Deleuze și Derrida asupra logosului *până* la punctul de a le contopi cu câmpul puterii, depășind astfel unul dintre principalele obstacole ale anarhismului ortodox. Anarhismul lui Bakunin din secolul al XIX-lea se bazează prea îngust pe o concepție strict verticală a puterii, care se extinde de sus în jos. Acest lucru nu este surprinzător, având în vedere că viziunea politică a lui Bakunin se referă la o putere emanată de un stat care domină indivizii supuși acestuia: „Fiecare stat, chiar și cel mai republican și cel mai democratic, chiar și statul pseudo-popular conceput de domnul Marx, nu reprezintă în esență nimic altceva decât guvernarea maselor de sus în jos.” [33] Limitarea acestei abordări este că nu poate oferi o lectură adecvată a puterii la sfârșitul secolului AL XX-LEA sau chiar în secolul AL XIX- lea. Împotriva acestei viziuni politice de sus în jos asupra puterii, opera lui Foucault descrie o lume în care puterea este omniprezentă și pătrunde în fiecare relație socială imaginabilă, o viziune crucială pentru formularea unei teorii a rezistenței. Bakunin se prezintă ca „un dușman al tuturor puterilor”. Urmându-l pe Foucault, un anarhist postmodern trebuie să pună la îndoială această afirmație tocmai pentru că, din nou în analiza lui Foucault, puterea este cea care activează în primul rând rezistența. Într-adevăr, am putea suspecta o anumită corespondență între putere și rezistență: cu cât există mai multă putere, cu atât mai multă rezistență poate și trebuie să existe.

Anti-umanism și micropolitică

Să analizăm acum în mod specific anarhismul lui Foucault. La fel ca marxismul, gândirea lui Foucault ne oferă posibilitatea unei etici a rezistenței care poate fi desfășurată împotriva statului liberal-burghez. Însă gândirea lui Foucault are numeroase avantaje față de marxism. În primul rând, gândirea sa nu rămâne prinsă, așa cum tinde să se întâmple marxismul, în categoriile conceptuale ale economiei politice burgheze. La fel ca Baudrillard și mulți alți intelectuali francezi ai secolului AL XX-LEA , Foucault pune serios la îndoială credibilitatea radicală a lui Marx. După cum scrie el în *Cuvinte și lucruri,* „marxismul este în gândirea secolului AL XIX-LEA ca peștele în apă: adică, în afara ei, încetează să mai respire peste tot. Dacă se opune teoriilor «burgheze» ale economiei și dacă, în această opoziție, plănuiește o inversare radicală a Istoriei împotriva lor, acest conflict și acest proiect au drept condiții de posibilitate nu reluarea întregii Istorii, ci un eveniment pe care orice arheologie îl poate situa cu precizie și care a ordonat simultan, în cadrul unei modalități identice, economia burgheză și economia revoluționară a secolului AL XIX -LEA ” [34.] Pe scurt, marxismul ar fi plasat în același spațiu epistemologic ca și teoria economică burgheză. Deși conținutul său este profund diferit de cel al economiei liberale clasice, forma este aceeași. După cum ar spune McLuhan, mediul marxismului este mesajul său; întrucât critica sa folosește instrumentele unei științe economice raționale, nu poate fi niciodată mai radicală decât însăși acea știință. În schimb, gândirea lui Foucault, care abandonează potențial știința regală în favoarea unei genealogii, evită această problemă de la bun început. După cum Poster punctual notează: «Foucault a realizat o întreprindere similară cu cea a lui Marx, dar fără povara arsenalului său metafizic» [35.] Prin urmare, Foucault s-a dovedit capabil să articuleze o gândire care evită să cadă în capcana epistemologică în care a căzut marxismul.

Deleuze este cel care evidențiază al doilea mare avantaj pe care gândirea foucaultiană îl are față de marxism: „E ca și cum după Marx ar fi apărut în sfârșit ceva nou. Ca și cum s-ar fi rupt o complicitate în jurul Statului.” [36] Având în vedere toate declarațiile despre misterioasa dispariție a Statului, marxismul, cel puțin până la Lenin, a fost o gândire profund etatistă. Multă vreme, Statul a rămas punctul nodal în care orice politică radicală a eșuat. Nici politica radicală, nici practicile revoluționare nu au reușit să-l demonteze și este esențial să ne întrebăm de ce. Foucault ne oferă un răspuns plauzibil și intrigant: Statul rămâne la locul său pentru că nicio teorie revoluționară nu a putut lua în considerare acele relații de putere subiacente, preexistente, care l-au făcut posibil. „La urma urmei, poate că Statul nu este altceva decât o realitate compozită și o abstracțiune mitologizată a cărei importanță este mult mai limitată decât se crede. Ceea ce este important pentru modernitatea noastră, adică pentru situația noastră actuală, nu este atât naționalizarea societății, cât ceea ce aș numi «guvernalitatea» Statului» [37] .

Pentru Foucault, guvernamentalitatea, adică rețeaua de relații de putere care fac posibil statul modern, este cel puțin la fel de importantă ca statul însuși. Subliniind relația complexă dintre stat și guvernamentalitate, Foucault împinge critica anarhistă la un nou nivel. Această mișcare, însă, implică o critică nu numai a marxismului, ci și a gândirii anarhiste convenționale: în interpretarea lui Foucault, un simplu atac asupra instituțiilor statului este nu numai neprofitabil, ci și periculos, deoarece ar camufla și ascunde chiar relațiile de putere care constituie problema centrală. Opera lui Foucault sugerează că gândirea anarhistă convențională se pune, fără să știe, în slujba logosului . În schimb, conceptul de guvernamentalitate face structurile și însăși exercitarea puterii politice mai inteligibile. O astfel de cunoaștere - adică cartografierea terenului pe care se exercită puterea politică - devine crucială pentru articularea nomosului , spațiul extern statului.

Trebuie să subliniem, de asemenea, că *nomosul* nu este un spațiu umanist. Pentru anarhiștii modernității, precum Bakunin, capitalismul și statul trebuie distruse deoarece interferează cu eliberarea unei esențe umane autentice. Pentru Foucault, însă, „nu este vorba de a concepe individul ca un fel de nucleu elementar, un atom primitiv [...]. Individul, adică, nu este *față în față* cu puterea; el este, cred, unul dintre primele sale efecte.” [38] Această afirmație a provocat poate mai multă gălăgie decât oricare alta în gândirea sa. Cum se poate realiza eliberarea dacă nu există nimeni care să elibereze? Ce sens poate avea acțiunea politică dacă nu este condusă sub steagul unui fel de subiect umanist? Dacă se mărturisește moartea omului, cine ar trebui să întreprindă această critică a relațiilor de putere care autorizează statul? Sau, poate mai important, în numele cui ar trebui întreprinsă această critică?

Într-adevăr, revolta împotriva umanismului este în sine un proiect de emancipare . [39] După cum reiterează Deleuze fără menajamente, „contrar a ceea ce spune discursul preconceput, nu este nevoie să apelăm la om pentru a rezista”. [40] Trebuie să fim foarte atenți să nu confundăm distrugerea umanismului cu sfârșitul acțiunii politice. Pare destul de evident că politica radicală poate beneficia de conceptul unei identități postmoderne, multiple, fără centru, cu care să se activeze poziții revoluționare și provizorii ale subiectului prin simple acte de rezistență . [41] Pentru a înțelege mai bine cum ar fi posibilă o astfel de rezistență antiumanistă, este necesar să analizăm mai atent concepția lui Foucault despre putere. În esența sa se află credința că puterea este omniprezentă și omniprezentă: „Se produce în fiecare moment, în fiecare punct sau, mai degrabă, în fiecare relație dintre un punct și altul. Puterea este peste tot; nu pentru că cuprinde totul, ci pentru că vine de pretutindeni” [42.] Dar dacă puterea este cu adevărat omniprezentă, așa cum sugerează Foucault, atunci cum este posibil să o combatem? Întreprinderea de a rezista unei puteri universale și răspândite ar părea

nesustenabilă în acest moment. Dar Foucault adaugă: «Atunci când există o relație de putere, există o posibilitate de rezistență. Nu suntem niciodată prinși în capcană de putere: putem oricând să-i modificăm influența, în condiții specifice și conform unei strategii precise» [43.] Unii foucaultieni au forțat strategia de rezistență a lui Foucault mult dincolo de posibilitățile sale reale, susținând că natura răspândită a puterii implică nu numai posibilitatea, ci și *necesitatea* rezistenței [44.] Cele mai convenționale teorii radicale înțeleg puterea ca fiind sfera exclusivă în care operează conducătorii și clasele sociale dominante; astfel de teorii definesc drept rezistență victorioasă acțiunile capabile să răstoarne acele clase și conducători. Foucault subliniază că acest tip de rezistență este mereu în pragul eșecului, deoarece, chiar dacă ar fi „reușit", nu ar face decât să se reînscrie în relațiile de putere anterioare. Aceasta a fost, fără umbră de îndoială, soarta tragică a comunismului sovietic.

Ceea ce propune Foucault pentru a înlocui această idee de rezistență este o abordare nouă, puternic pluralistă, tactică și mobilă.45 Împotriva revoluției staliniste [ambigue] , centrată pe figura universală a unui om alb, proletar, Foucault ne oferă o lectură mult mai atractivă a rezistenței, văzută ca un set tactic de micro-revolte, o pluralitate „de rezistențe care sunt exemple de specii: posibile, necesare, improbabile, spontane, sălbatice, solitare, concertate, târâtoare, violente, ireductibile, gata la compromisuri, interesate sau sacrificiale" [.46] Aceste multiple moduri de a rezista se dezvoltă întotdeauna în raport cu contextul și ca răspuns la o anumită situație.

Prin urmare, anarhismul postmodern al lui Foucault are o componentă antiumanistă și abordează constituirea capilară a relațiilor de putere cu rezistență micropolitică. Există însă un alt element care distinge politica, conform lui Foucault, de anarhismul modernității, și anume critica raționalismului. La fel ca Deleuze, Foucault susține că raționalitatea, cel puțin până la un anumit punct, este fundamental etatistă: „Statul, la fel ca natura, are propria sa raționalitate, deși de un tip diferit. Invers, arta guvernării [...] trebuie să găsească principiile rațională sale în ceea ce constituie realitatea specifică a Statului." [47] Dacă acest lucru este adevărat, atunci o critică anarhistă semnificativă nu poate fi articulată dintr-un universal rațional, așa cum s-a întâmplat în schimb în secolul AL XIX- lea. Critica relațiilor de putere dintr-o astfel de perspectivă ridică probleme serioase, conform lui Foucault, întrucât „legătura dintre raționalizare și abuzurile puterii politice este evidentă. Și nu este necesar să așteptăm birocrația sau lagărele de concentrare pentru a recunoaște existența unor astfel de relații" [48.] O raționalitate totalizantă, precum cea reprezentată de subiectul umanist modern, este profund implicată în catastrofele politice ale secolului al XX-lea . Iar aceasta ridică o problemă care privește atât dreapta, cât și stânga. Prin urmare, Foucault pune sub semnul întrebării „însăși istoria unei «revoluții», a cărei speranță,

încă de la sfârșitul secolului al XVIII-LEA , fusese susținută de un raționalism despre care suntem îndreptățiți să ne întrebăm cât de mult a jucat în efectele despotismului în care această speranță s-a pierdut” [49] .

În ciuda afirmațiilor sale „revoluționare”, raționalitatea universală nu pare să conducă la niciun fel de eliberare istorică; dimpotrivă, pare perfect potrivită pentru perpetuarea unei forme subtile și atotcuprinzătoare de dominație. Un bun exemplu este modul violent în care psihiatrii au impus pacienților lor un model cartesian al rațiunii. În *Istoria nebuniei,* Foucault susține că „în raport cu nebunul, medicul reproduce momentul *cogito- ului* în raport cu timpul visului, iluziei și nebuniei. *Un cogito* complet extern, străin de gândirea însăși și care nu se poate impune acesteia decât sub forma unei irupții.” [50] Psihiatria, care, în viziunea lui Foucault, ar fi versiunea medicală a proiectului filosofic cartesian, forțează nebunia să se autostingă printr-o „întoarcere” la o rațiune suverană.

Aici, s-ar putea întâlni evident o problemă metodologică. Habermas se întreabă „cum se poate scrie istoria constelațiilor rațiunii și nebuniei dacă, din partea sa, opera istoricului trebuie să se miște totuși în orizontul rațiunii”. [51] Ceea ce Habermas surprinde este o contradicție performativă: discursul lui Foucault, cu denunțarea sa puternică a raționalismului, pare a fi un exemplu de proză academică, măsurată, bine structurată și chiar rațională. Dar aici trebuie să procedăm cu mare prudență, deoarece Foucault cu siguranță nu respinge complet raționalitatea. Mai degrabă, el pare să se străduiască să discearnă diferite forme de raționalitate, așa cum face Deleuze atunci când distinge o știință regală de o știință nomadă. Acesta este motivul pentru care Foucault este atât de interesat de autori precum Nietzsche, Bataille și Sade. Acești autori i-au oferit mai multe exemple de scrieri permanent fluide, întotdeauna reversibile și dificil de cooptat în cadrul unui discurs totalitar. Astfel de scrieri, în plus, pot fi raționale atunci când vor să fie: dar numai printr-o alegere tactică. Această raționalitate tactică, care refuză să revendice orice poziție universal valabilă, este unul dintre elementele cheie ale anarhismului postmodern.

O genealogie politică

Anarhismul postmodern al lui Foucault are o metodă, iar această metodă se bazează pe genealogia lui Nietzsche. Nietzsche elaborează o genealogie pentru a răspunde la întrebările care au apărut despre moralitate în Europa modernă: „În ce condiții a inventat omul judecățile de valoare despre bine și rău? *Și ce valoare au ele în sine?”* [52.] Cu siguranță, genealogia lui Nietzsche nu a fost inocentă; în scrierile sale a avut o

funcție strategică: a fost un mijloc puternic de a submina și submina atitudinea noastră fideistă față de adevărurile acceptate. Și a făcut-o folosind tactica inversării perspectivelor: „Până acum, nu a existat nici cea mai mică îndoială sau ezitare în a stabili «binele» ca fiind superior în valoare «răului», superior în valoare în sensul avansării, utilității și prosperității în raport cu omul în general (inclusiv viitorul omului). Și ce-ar fi dacă adevărul ar fi opusul? Și ce-ar fi dacă binele ar conține și un simptom al regresiei, precum și un pericol, o seducție, o otravă, un narcotic , prin care la un moment dat prezentul ar trăi în detrimentul viitorului? [53] Această inversare nietzscheană ne oferă mijloace profund diferite față de cele obișnuite pentru a reciti moralitatea. Strategia sa genealogică este, prin urmare, de a sublinia fluiditatea extremă și contingența istorică a acelor «adevăruri» morale care se prezintă ca absolute, universale și eterne.

Foucault identifică în genealogia lui Nietzsche posibilitatea unei politici radicale care fusese anterior neexplorată. Nietzsche a respins categoric orice politică radicală și poate că nu a reușit să înțeleagă implicațiile anarhice ale operei sale; și, de fapt, și-a limitat utilizarea genealogiei la o critică a moralității. Foucault, în schimb, consideră că punctul fundamental al criticii genealogice, rezumat în sintagma: „Lucrurile ar putea fi diferite", poate avea implicații interesante și extrem de utile pentru politică . 54 La fel ca antecedentul său nietzschean, genealogia lui Foucault nu pretinde la „obiectivitate apocaliptică". În eseul său *„Nietzsche, Genealogie, Istorie",* Foucault subliniază că afirmațiile obișnuite ale istoricilor la obiectivitate se bazează pe o credință metafizică de nesusținut în adevărurile eterne. Spre deosebire de această credință, Foucault propune un tip de istorie care demontează ceea ce a asamblat gândirea . [55] Nietzsche ne spune istoria moralității dintr-o perspectivă radical nouă; Foucault face același lucru pentru subiectul modern. „Am încercat să evadez din filosofia subiectului făcând genealogia subiectului modern, pe care o abordez ca pe o realitate istorică și culturală; adică, ca pe ceva capabil de transformare, ceea ce este, desigur, important din punct de vedere politic." [56] Într-adevăr, este esențial din punct de vedere politic. Atâta timp cât versiunii iluministe a subiectivității i se permite să se prezinte ca un adevăr universal de neatacat, suntem forțați să rămânem într-o ordine politică care implicit sancționează acea subiectivitate. A face ca această versiune iluministă a subiectivității să fie contingentă din punct de vedere istoric și a-i revoca pretenția de adevăr prin genealogie înseamnă a te angaja într-un nou tip de politică radicală. Aceasta operează pe terenul nomos-ului , un domeniu care a rămas mult timp neexplorat, dar care la prima vedere pare promițător. Primul pas către o politică cu adevărat radicală, poate prima politică care poate fi numită astfel din punct de vedere istoric, este investigația

genealogică a poziției subiectului universal, al cărei eșec constant de a-și îndeplini promisiunile de eliberare a stârnit surprinzător de puțină furie.

Critica genealogică a subiectivității moderne este ceea ce l-a determinat pe Foucault să se dedice studiului monumental al *Istoriei Sexualității.* Genealogia lui Nietzsche este *narațiunea* despre cum vechea distincție dintre ceea ce este „bine" și ceea ce este „rău" a fost eclipsată de categoriile iudeo-creștine de „bine" și „rău". Cercetările lui Foucault asupra sexualității au avut ca scop demonstrarea modului în care îndemnul „cunoaște-te pe tine însuți" a ascuns vechiul precept de „a avea grijă de tine însuți". [57] La fel ca Nietzsche, Foucault descrie și el schimbările care au contribuit la schimbarea moralității. Dar, în considerațiile lui Foucault, transformarea conceptului de subiectivitate este la fel de importantă. Să luăm unul dintre cele mai cunoscute exemple: „Descartes a scris «meditații», iar meditațiile sunt o practică a sinelui. Dar lucrul extraordinar la textele lui Descartes este că a reușit să înlocuiască un subiect ca fundament al practicilor de cunoaștere cu un subiect constituit prin practicile sinelui . [58] Aceasta este o schimbare radicală. Observăm o diferență dramatică între lumea antică, în care oamenii respectau cu strictețe regimuri de «îngrijire de sine» în încercarea de a se construi ca ființe etice, și lumea noastră modernă. Într-adevăr, aceste două lumi au dificultăți enorme în a comunica una cu cealaltă tocmai din cauza acelui abis epistemologic care le ține separate. Iar esența genealogiei lui Foucault constă tocmai în identificarea acestui abis, arătând cum poziția sexuală a subiectului nostru modern, întotdeauna considerată de la sine înțeleasă, este produsă la fel ca cea a tuturor pozițiilor subiectului: contingent și conform parametrilor istoriei.

Ce înseamnă toate acestea pentru un anarhism postmodern? Din nou, gândirea lui Foucault ne arată că acest anarhism trebuie să depășească critica capitalului și a statului, lucru pe care anarhismul anterior nu reușise să-l facă. Astfel, „analiza în termeni de putere nu trebuie să postuleze, ca date inițiale, suveranitatea statului, forma legii sau unitatea globală a dominației, care sunt doar formele sale ultime". [59] Interpretarea lui Foucault asupra relațiilor de putere inerente sexualității moderne sugerează că statul și legea constituie pur și simplu aspectele vizibile ale proceselor unei puteri capilare și subterane care se extinde mult dincolo de orice sistem statal. Prin urmare, o critică anarhistă nu își poate permite să fie epuizată într-o provocare limitată la cadrul statal al structurilor de putere. Foucault susține că trebuie, în schimb, să contestăm imperialismul inerent tuturor discursurilor moderne despre sexualitate. Această provocare ne va ajuta să subminăm acele relații de putere care stau la baza (împreună cu multe alte lucruri) Statului.

Pentru Foucault, sexualitatea este un teren perfect pe care să se poarte acest război lingvistic, deoarece „apare ca un punct de trecere deosebit de dens pentru relațiile de putere". [60] Pe scurt, sexualitatea este ceea ce programatorii numesc o „conexiune în

bandă largă": facilitează transferul unor cantități enorme de putere. Dacă avem în vedere teza lui Foucault despre putere și rezistență, atunci aceasta este o veste excelentă pentru activiști, transgresori și rezistenți. Căci, dacă sexualitatea este un conductor de putere atât de eficient, va fi și un conductor de rezistență la fel de eficient. Astfel, discursul despre sexualitate este locul perfect de unde se poate lansa o campanie împotriva subiectului sexual al modernității și a practicilor sale discursive. Această campanie, la rândul ei, va contribui la creșterea puterii anarhismului antiumanist față de orice teorie anarhistă care a precedat-o.

Cealaltă mare genealogie a lui Foucault poate fi găsită în *„A supraveghea şi a pedepsi".* Această carte începe cu o descriere dură a tehnicilor de tortură și execuție premoderne; Foucault le compară apoi cu tehnicile punitive „mai blânde" care s-au dezvoltat în urma reformei penale a Iluminismului. Încă o dată, efectul metodei lui Foucault este de a istoriciza un discurs și o instituție care prea adesea par universale și omniprezente (în acest caz, închisoarea). Similar analizelor sexualității, putem citi genealogia închisorii ca fiind anarhică în două moduri: pur și simplu, ca o provocare la adresa autorității statului, care își revendică dreptul de a încarcera oamenii; sau chiar mai radical, ca o provocare la adresa *discursului penal* , care folosește limbajul științific și rațional al Iluminismului pentru a-și prezenta validitatea irevocabilă.

Din perspectiva anarhismului postmodern, ultima interpretare este cu siguranță mai interesantă. Într-adevăr, cele mai radicale analize din *A supraveghea şi a pedepsi* au puțin de-a face cu încarcerarea. Cercetările lui Foucault asupra originilor închisorii îi permit să lărgească orizonturile analizelor sale genealogice pentru a cuprinde mai larg acele fenomene sociale pe care le numește *discipline* . Foucault înțelege disciplina ca o formă specific modernă de putere care cuprinde modul în care corpurile și activitățile lor sunt reglementate prin controlul sistematic al timpului și spațiului în care operează. Istoria ortodoxă a Iluminismului este bine cunoscută: a eradicat tirania și superstiția, oferindu-ne discursul drepturilor care a produs o creștere constantă a libertății din secolul AL XVII-LEA până în prezent. Aceasta este versiunea preferată de liberali, cărora le place să spună povestea „unui cadru juridic explicit, codificat, formal egalitar și prin organizarea unui regim parlamentar și reprezentativ". [61] Ei uită (și Foucault ne amintește) că „dezvoltarea și generalizarea procedurilor disciplinare au constituit cealaltă latură, întunecată, a acestor procese". [62] Iluminismul promitea să ne elibereze de tirania preoților și aristocraților („infamie", conform lui Voltaire). Și, într-un anumit sens, așa a și făcut. Dar, în același timp, a implantat regimuri disciplinare în principalele instituții sociale: în cazărmi, școli, spitale și închisori. Aceste sisteme disciplinare, evidențiate pentru prima dată de genealogia lui Foucault, au caricaturizat proclamațiile iluministe care cereau realizarea unei utopii bazate pe drepturi politice formale.

După cum am văzut în legătură cu puterea sexuală, crearea unui anumit tip de subiectivitate este esențială pentru dezvoltarea puterii disciplinare: „Individul este, fără îndoială, atomul fictiv al unei reprezentări «ideologice» a societății, dar este și o realitate fabricată de acea tehnologie specifică a puterii numită «disciplină».” [63] Foucault se referă la acel tip particular de subiectivitate creat de funcția disciplinară a închisorii, cunoscută sub numele de „delincvență”. În interpretarea lui Foucault, delincventul este, fără îndoială, necesar pentru menținerea unui sistem politic care trebuie să distragă constant atenția de la vastele inegalități sociale și economice pe care le autorizează. Delincventul este cel care îi permite politicianului să vorbească despre necesitatea de a promova *politici de ordine publică,* de a cere mai multă poliție, de a construi noi închisori, de a desființa bandele criminale; ceea ce nu s-a spus niciodată (înainte de genealogie) este că *delincvența este în primul rând un produs al acestui sistem,* o tactică prin care sistemul se poate justifica.

Evident, critica lui Foucault oferă anarhiștilor oportunitatea de a folosi un argument bun (deși oarecum convențional) care poate fi folosit împotriva discursurilor *legii și ordinii.* În acest sens, opera lui Foucault preia și dezvoltă teza lui Kropotkin, conform căreia închisorile și călăii nu fac decât să agraveze și să multiplice „activitățile antisociale” ale anumitor indivizi.64 Dar ceea ce este cel mai interesant în critica lui Foucault este modul în care aceasta depășește temele anarhiste clasice pentru a pune sub semnul întrebării efectele politice ale unei anumite variante de subiectivitate. Putem observa acest lucru, de exemplu, în discursul despre panopticism. Dezvoltat inițial de Jeremy Bentham în secolul AL XIX-LEA , panopticismul este o strategie de supraveghere continuă, automată, omniprezentă: un ochi atotvăzător. Folosit inițial doar pentru a controla populația penitenciară, în zilele noastre panopticismul se regăsește în fiecare colț al societății noastre. Când Foucault vorbește despre supravegherea bazată pe un sistem de „înregistrare permanentă”, [65] ne gândim la pașapoarte, permise de conducere și (cel puțin în Statele Unite) la *numărul de securitate socială* . Când vorbește despre o vizibilitate permanentă „care asigură funcționarea automată a puterii”, [66] ne gândim la vitezometrul de pe drumurile americane care ne informează automat despre viteza noastră comparând-o cu limita de viteză. Când subliniază că panoptismul este folosit nu doar în închisori, ci în întreaga noastră societate carceral, ne gândim la numeroasele abțibilduri de pe spatele mașinilor care ne îndeamnă să „ REACȚIONĂM la droguri, bande și violență”. Așadar, panoptismul nu privește doar prizonierii și infractorii. Ne modelează pe toți. Subiectul unei societăți disciplinare moderne, care, în timp ce își conduce mașina, încetinește automat atunci când vitezometrul îi spune să încetinească, este departe de a fi un sine cartezian autonom. Mai degrabă, se constituie ca un subiect pornind de

la o varietate aparent infinită de practici disciplinare.

Dar ce înseamnă exact această genealogie a disciplinei moderne pentru un anarhism postmodern? Înseamnă mult. În primul rând, ne arată falimentul etic al statului liberal. Genealogia demonstrează că, în spatele unei fațade umaniste, închisorile societăților liberale sunt de fapt laboratoare pentru perfecționarea tehnicilor disciplinare, care au impact nu numai asupra deținuților, ci asupra fiecărui membru al acelor societăți. O critică genealogică de acest fel este, de asemenea, extrem de utilă pentru anarhismul postmodern, deoarece ne permite să contracarăm argumentele celor (precum John Rawls sau Robert Nozick) care consideră acceptabil din punct de vedere etic existența unui stat, cu condiția ca acesta să fie un tip de stat care își minimizează propria intervenție. Lectura lui Foucault arată clar cum statele moderne, inclusiv cele liberale, tind în schimb să își maximizeze capacitatea de intervenție, prin utilizarea și dezvoltarea disciplinei. Într-adevăr, nu este vorba doar de intervenție. Accentul rawlsian pus pe intervenție implică existența unui individ suveran care există, într-un fel, înaintea societății și a statului. Dar pentru Foucault, disciplina este, mai presus de toate, una dintre strategiile majore prin care societățile liberale își modelează subiecții. Mai mult, critica sa genealogică evidențiază o serie de obiective bine definite pentru anarhismul postmodern. Acest lucru este de o importanță capitală deoarece, așa cum scrie Foucault, „a numi, a spune cine a făcut ce, a indica ținta, este o primă inversare a puterii, un prim pas către alte lupte împotriva puterii. ” [67]

Țintele identificate de critica lui Foucault includ ținte convenționale precum Statul (închisorile, poliția etc.) și burghezia (întrucât crima „este un agent al ilegalității grupurilor dominante”) . [68] Dar, în mod firesc, obiectivele lui Foucault depășesc cu mult pe cele ale tradiției anarhiste. De fapt, el indică drept ținte și domenii disciplinare care nu sunt direct legate de capital și de Stat, și anume școlile și spitalele. Critica lui Foucault începe cu recunoașterea faptului că „sistemul nu este combătut într-un singur punct anume: trebuie să fim prezenți pe toate fronturile, universități, închisori, psihiatrie” .[69] Prin urmare, este o critică convinsă că puterea nu mai poate fi identificată exclusiv sau în primul rând cu practicile statale sau cu alienarea muncii.

Dacă critica lui Foucault depășește cu mult obiectivele exprimate de gândirea anarhistă clasică, identificabilă în stat și capital, trebuie să ne întrebăm dacă este potrivit să continuăm să vorbim despre o gândire anarhistă la Foucault. Răspunsul este afirmativ dacă prin „anarhist” înțelegem acel anarhism postmodern care (în urma lui Deleuze) își propune să urmărească ca principal proiect teoretic recuperarea nomosului *ca* spațiu de rezistență teoretică și politică. Critica lui Foucault contribuie

la această recuperare în două moduri. În primul rând, Foucault vizează în mod constant un concept de subiectivitate care ascunde de obicei prezența și efectele disciplinei. Dar, în același timp, el critică practicile discursive ale rațională ții care sancționează o astfel de subiectivitate. Împotriva limbajului rațională ist al poliției, instanței și închisorii, Foucault ne oferă un „lirism al marginalității [...] fascinat de imaginea «haiducilor», un mare nomad social care rătăcește pe marginea unei ordini docile și temătoare ”. 70 Pare clar că Foucault propune figura haiducilor nu pentru a ne oferi o ordine socială alternativă; Mai degrabă, proscrisul ne permite pur și simplu să înțelegem cum discursul dominant al culturii noastre - adică rațională tatea, știința, Iluminismul - nu este singurul discurs posibil. Există un alt discurs, subteran, care bântuie și obsedează lumea confortabilă a discursului științific, aproape ca și cum ar fi o amintire nereprimată. Este „lacuna, anomalia; este acel sens care obsedează școala, tribunalul, azilul sau închisoarea”. [71] Proscrisul și anomalia ne permit să delimităm spațiul nomosului . Lecția pe care o tragem din aceasta este că contestăm puterea de fiecare dată când ne gândim la exterior, de fiecare dată când ne modelăm viața încălcând radical toate normele și standardele. Acesta este un gând extrem de revigorant pentru cei care au încetat de mult să creadă în pretențiile patetice ale reformismului liberal sau în promisiunile neîmplinite ale dialecticii.

Seria genealogică a lui Foucault evidențiază importanța marginalului, a nomadului, a anomalului: pe scurt, ea insistă asupra semnificației politice a transgresiunii, care constituie, prin urmare, forma specifică a anarhismului lui Foucault. Acest interes pentru transgresiune derivă în mare măsură din fascinația sa pentru gândirea lui Bataille, deși Foucault a mers mult dincolo de Bataille în explorarea posibilităților de transgresiune oferite de nebunie, sexualitate și diferență. În gândirea lui Foucault, transgresiunea se postulează ca un Celălalt extrem de puternic, capabil să contracareze subiectul rațională ist al Iluminismului și practicile sale discursive . [72]

În **O istorie a nebuniei*,* Foucault descrie cum nebunia este una dintre cele mai drastice transgresiuni ale limbajului, politicii și economiei, dar, în același timp, cea mai violent redusă la tăcere. Nebunia sabotează legea muncii, încălcând astfel un principiu fundamental al ordinii noastre burgheze. Dar transgresiunea nebunului depășește cu mult simpla provocare economică, deoarece nebunia deschide și posibilitatea filosofului pierdut. Acesta din urmă experimentează „transgresiunea ființei sale de filosof. Un limbaj non-dialectic al limitei care se dezvoltă doar în transgresiunea celui care îl vorbește” .[73] Ca antidot la rațională ism, Foucault propune apoi un limbaj non-dialectic care participă la transgresiunea ultimă, transgresiunea subiectului vorbitor însuși. Aceasta, într-un anumit sens, este ultima transgresiune posibilă înainte de a se scufunda într-un abis post-lingvistic în care nu mai este posibil

să vorbești. Dar acest lucru nu este neapărat un dezastru, deoarece transgresiunea vorbitorului este și *transgresiunea ultimă necesară:* după aceea, nicio altă transgresiune nu poate avea loc, dar niciuna dintre ele nu va mai fi necesară.

Exemplul principal al acestei transgresiuni terminale a filosofului nebun este, desigur, Nietzsche. „Nebunia lui Nietzsche, adică prăbușirea gândirii sale, permite acestei gândiri să se deschidă către lumea modernă. Ceea ce a făcut-o imposibilă ne-o face prezentă; ceea ce ne-a smuls-o lui Nietzsche ne-o oferă." [74] În interpretarea lui Foucault, nebunia lui Nietzsche este un tip particular de sacrificiu sau dar.75 [În] ciuda tragediei condiției din punctul de vedere al acelui subiect vorbitor numit Friedrich Nietzsche, pentru restul lumii transgresiunea marchează strigătul său final pentru afirmare. Nebunia lui Nietzsche ne oferă o armă de care avem mare nevoie în lumea modernă. Această armă este un limbaj virulent și periculos de transgresiv, un limbaj care nu cunoaște limite, un limbaj în fața căruia subiecții rațională, ai statelor și ai economiilor s-ar putea sfărâma.

Evident, acest tip de transgresiune extremă implică deschiderea unui spațiu pentru diferența radicală: „Pentru a elibera diferența, avem nevoie de o gândire fără contradicție, fără dialectică, fără negație: o gândire care spune da divergenței, o gândire afirmativă al cărei instrument este disjuncția; o gândire a multiplului, a multiplicității dispersate și nomade, care nici nu limitează, nici nu regrupează niciuna dintre constrângerile sale." [76] Anarhismul postmodern al lui Foucault respinge dialectica, atât dialectica conservatoare a lui Hegel, cât și dialectica mai seducătoare (dar nu eliberatoare) a lui Marx. Pentru Foucault, filosofia occidentală, încă din vremea lui Descartes, s-a exprimat prin referire la o concepție singulară, unificatoare: gândirea Unului. Diferența transgresează Unul și afirmă multiplul, non-identicul, care traversează granițele și face limitele să dispară: gândirea Celuilalt. Împotriva gândirii liniștitoare a categoriilor kantiene, Foucault propune nebunia temporară a LSD- [ului77] . Și poate că mai presus de toate, transgresiunea lui Foucault se opune gândirii lui [Kant78] . Aceasta se datorează faptului că «categoriile *domină* jocul afirmațiilor și negațiilor, stabilesc de drept similaritățile reprezentării, garantează obiectivitatea conceptului și a operei sale, reprimă diferența anarhică» [79.] Și tocmai în apărarea acestei anarhii se grăbește gândirea foucaultiană să o apere.

După Nietzsche, gândirea lui Foucault este probabil cea mai dificil de clasificat și chiar cea mai tulburătoare. Și pentru aceasta ar trebui să-i fim imens recunoscători. Analizele sale asupra transgresiunii - a filosofiei subiectului, a raționalismului și chiar a statului și capitalului - indică o posibilă evadare din capcana discursivă în care am trăit încă din Iluminism. Cu toate acestea, trebuie să recunoaștem și că, deși gândirea sa a contribuit enorm la proiectul teoretic al anarhismului postmodern, ea

nu îl completează. Atacul genealogic asupra practicilor discursive moderne este incredibil de puternic, dar în același timp ridică unele întrebări problematice. În primul rând, este important de remarcat natura *fizică extraordinară* a discursurilor pe care Foucault le analizează. Atunci când discută despre discursurile disciplinare care își au originea în școlile, spitalele și închisorile moderne, Foucault se referă întotdeauna la practicile fizice și tehnologice care produc corpuri disciplinate și docile. În mod similar, atunci când examinează discursul sexualității moderne, Foucault este forțat de natura metodei sale genealogice să o abordeze referindu-se „la corpuri și la plăcerile lor". Subliniind fizicalitatea abordării
Discursul critic al lui Foucault este periculos, deoarece discursul său ar putea rămâne cumva prins în sfera realului, care este și sfera modernului. Deși opera sa conține o critică profundă a raționalismului modern, gândirea sa nu poate scăpa complet de limitele semioticii moderne. Cu cât Foucault analizează mai mult acele discursuri care sunt cumva conectate la o realitate subiacentă, cu atât este mai mare riscul ca opera sa să se rezolve implicit într-o simplă validare a ordinii semiotice a modernității și a „principiului realității" sale. Și, din moment ce această ordine semiotică este aceeași care a înscris efectele puterii inerente tuturor statelor moderne și formei lor economice, acesta este un risc care nu trebuie subestimat.

Această problemă este amplificată de alegerea deliberată a lui Foucault de a se abține de la a propune o alternativă la sistemul de putere pe care îl critică atât de aspru. Această alegere transcende neîncrederea sa de înțeles față de acel grup pretențios de „intelectuali universali" care postulează efectiv sisteme alternative, doar pentru a ajunge să reproducă chiar relațiile de putere pe care credeau că le subminează. Cu siguranță, lipsa unei alternative în opera sa este frustrantă. Foucault propune, ca antidot la raționalismul modern, un tip de semiotică suicidară: nebunia temporară a LSD-ului sau nebunia permanentă a filosofului pierdut. Oricât de seducătoare ar fi uneori, astfel de soluții nu pot reprezenta opțiuni serioase pentru cei care doresc să construiască o comunitate postmodernă viabilă. Ceea ce lipsește cu adevărat în gândirea lui Foucault este, așadar, o alternativă serioasă la ordinea semiotică a subiectului, științei și stării erei moderne. Atâta timp cât o gândire alternativă nu va putea oferi un vocabular teoretic adecvat, proiectul unui anarhism postmodern va rămâne blocat în aceeași poziție incomodă împărtășită de majoritatea gândirii radicale a secolului AL XX-LEA : aceea a unui proiect care pune întrebări, dar nu oferă răspunsuri, care face critici, dar nu oferă soluții.

Note la capitol

1. Michel Foucault, *Polemici, politică și problematizări,* traducere italiană în Arhivele Foucault, vol. III , *Estetica existenței, etică, politică 1978–1985,* Feltrinelli, Milano, 1998, p. 242.
2. Richard Rorty, *Filosofie după filozofie,* trad. it. Laterza, Bari, 1989, p. 80.
3. *Ibidem,* p. 81.
4. Judith Butler, *Probleme de gen,* Routledge, New York, 1999, p. 20.
5. Rosi Braidotti, *Subiect nomad,* traducere italiană de Donzelli, Roma, 1995, pp. 93-94.
6. Richard Rorty, *Filosofie după filosofie,* cit., p. 81 [citatul relatat de Rorty este tradus conform versiunii italiene de la p. 243 a notei 1; NdT].
7. Richard Bernstein, *Noua constelație,* MIT Press, Cambridge, 1985, p. 246.
8. Richard Rorty, *Foucault/Dewey/Nietzsche,* „Raritan", IX , 4, 1990, p. 7.
9. Jacques Derrida, *Despre gramatică,* trad. it., Jaca Book, Milano, 1998, p. 138.
10. Todd May, *Între genealogie și epistemologie,* Pennsylvania State UP , University Park, 1993, p. 114.
11. Vezi Thomas Dumm, *Foucault și politica libertății,* Sage, Londra, 1996, p. 9; William Connolly, *Teorie politică și modernitate,* Cornell UP , Ithaca, 1993, p. 189.
12. Michel Foucault, *„Structuralism și poststructuralism* ", trad. în Franco Riccio și Salvo Vaccaro (ed.), *Adorno și Foucault: Conjuncție disjunctivă,* ILA Palma, Palermo, 1990.
13. Gilles Deleuze, *Foucault,* trad. ea. Cronopio, Napoli, 2002, p. 98.
14. Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifestul Partidului Comunist,* traducere italiană în *Opere alese,* Editori Riuniti, Roma, 1966, p. 294.
15. Mihail Bakunin, *Stat și anarhie,* traducere italiană, Feltrinelli, Milano, 1968, p. 18.
16. *Ibidem,* p. 190.
17. *Ibidem,* p. 144.
18. Mihail Bakunin, *Educație completă,* în *Bakuninul de bază,* Prometheus, New York, 1992, p. 114.
19. Mihail Bakunin, *Libertatea egalilor,* Elèuthera, Milano, 2000, p. 143.
20. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *O mie de platouri,* trad. Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1987, p. 540.
21. Roland Barthes, *Moartea autorului,* trad. ital. în *Zumzetul limbajului,* Einaudi, Torino, 1988, pp. 55–56 .
22. Jean-François Lyotard, *Condiția postmodernă,* trad. Feltrinelli, Milano, 1981, p. 98 și urm.
23. Mihail Bakunin, *Stat și anarhie,* cit., p. 31.
24. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *O mie de podișuri,* cit., p. 514.
25. *Ibidem,* p. 540. Aici și în restul eseului, folosesc termenul *nomos* în sensul deleuzian. Trebuie să subliniez, însă, că această utilizare la Deleuze reprezintă o inversare radicală a sensului său original: lege.
26. Jacques Derrida, *Despre gramatică,* cit., p. 117. În capitolul I al părții A II-A , Derrida examinează periodizarea și cronologia *logosului* . Ar fi interesant de analizat convergențele dintre critica *logosului făcută de Derrida* și cea a lui Marcuse în *Eros și civilizație* .
27. *Ibidem,* p. 127.
28. Luce Irigaray, *Acest sex care nu e sex,* trad. Feltrinelli, Milano, 1990, p. 65.
29. Rolando Perez, *Despre an(arhie) și schizoanaliză,* Autonomedia, New York, 1990, p. 65.
30. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *O mie de podișuri,* cit., p. 545.
31. *Ibidem,* p. 526.
32. Jacques Derrida, *Despre gramatică,* cit., p. 126.

33. Mihail Bakunin, *Stat și anarhie,* cit., p. 34.

34. Michel Foucault, *Cuvinte și lucruri,* trad. Rizzoli, Milano, 1967, pp. 283–284.

35. Mark Poster, *Foucault, marxism și istorie,* Polity, Cambridge, 1984, p. 159.

36. Gilles Deleuze, *Foucault,* cit., p. 40.

37. Michel Foucault, *Conferința din 1 februarie 1978,* traducere italiană în *Securitate, teritoriu și populație: cursuri la Collège de France (1977–78),* Feltrinelli, Milano, 2005, p. 89.

38. Michel Foucault, *Cursul din 14 ianuarie 1976,* traducere italiană în *Microfizica puterii,* Einaudi, Torino, 1977, pp. 184-185.

39. Vezi Honi Fern Haber, *Dincolo de politica postmodernă,* Routledge, New York, 1994, p. 85.

40. Gilles Deleuze, *Foucault,* cit., p. 123.

41. Jessica Kulynych, de exemplu, introduce o lectură a subiectivității foucaultiene în care consideră rezistența drept sursa cetățeniei active *(Performing Politics: Foucault, Habermas, and Postmodern Participation,* «Polity», xxx, 2, iarna 1997, p. 331).

42. Michel Foucault, *Voința de cunoaștere,* vol. 1, *O istorie a sexualității,* trad. Feltrinelli, Milano, 1978, p. 82.

43. Michel Foucault, *Nu sexului ca rege,* traducere italiană în *Societatea disciplinară,* editată de Salvo Vaccaro, Mimesis, Milano, 2010, p. 137.

44. Cf. Brian Seitz, *Constituirea subiectului politic. Folosind Foucault,* «Omul și lumea», xxvi, 4, octombrie 1993, pp. 446-447; Thomas Dumm, *Michel Foucault și politica libertății,* Sage, Thousand Oaks, 1996, p. 114.

45. Brent Pickett, în *Foucault and the Politics of Resistance* („Polity", xxviii, 4, vara 1996), observă corect că, pentru Foucault, unul dintre „elementele unei societăți mai bune pare a fi un pluralism radical care detestă anarhia" (p. 456).

46. Michel Foucault, *Voința de a ști,* cit., p. 85.

47. Michel Foucault, *Guvernamentalitatea,* trad. în „Aut aut", n. 167-168, 1978, p. 22.

48. Michel Foucault, *Omnes et singulatim,* trad. ea. în *Biopolitică și liberalism,* Medusa, Milano, 2001, p. 110.

49. Michel Foucault, *Viața: Experiență și știință,* trad. it. în Arhiva Foucault, vol. III, *Estetica existenței, etică, politică 1978-1985,* cit., p. 321.

50. Michel Foucault, *Istoria nebuniei în epoca clasică,* trad. Rizzoli, Milano, 1963, p. 364.

51. Jürgen Habermas, *Discursul filosofic al modernității,* trad. Laterza, Bari, 1987, p. 250.

52. Friedrich Nietzsche, *Genealogia moralei,* ediție italiană editată de Giorgio Colli și Mazzino Montinari, Adelphi, Milano, 1984, Prefață, §. 3, p. 5.

53. *Ibidem,* §. 6, p. 9.

54. Această genealogie politică are efecte notabile și asupra practicii academice și intelectuale, așa cum notează J. Daniel Schubert în „ *From a Politics of Transgression Toward an Ethics of Reflexivity: Foucault, Bourdieu, and Academic Practice* ", American Behavioral Scientist, xxxviii, 4, octombrie 1993, p. 1006.

55. Vezi Michel Foucault, *Nietzsche, genealogie, istorie,* trad. it. în *Microfizica puterii.* cit., pp. 29-54 .

56. Michel Foucault, *Sexualitate și singurătate,* trad. it. în Archivio Foucault, vol. în *Estetica existenței, etică, politică 1978-1985,* cit., p. 147.

57. Michel Foucault, *Tehnologiile sinelui,* trad. ita. în *Tehnologiile sinelui,* Bollati Boringhieri, Torino, 1992, p. 17.

58. Michel Foucault, *Despre genealogia eticii: compendiu al unei lucrări în curs de elaborare,* trad. în Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, *Căutarea lui Michel Foucault,* The Usher House, Florența, 2010, p. 325.

59. Michel Foucault, *Voința de a ști,* cit., p. 82.

60. *Ibidem,* p. 92.

61. Michel Foucault, *A supraveghea și a pedepsi,* trad. Einaudi, Torino, 1976, p. 241.

62. *Ibidem,* pp. 241-242.

63. *Ibidem,* p. 212.

64. Piotr Kropotkin, *Comunismul anarhist: bazele și principiile sale,* în *Scrieri fugare,* Black Rose Books, Montreal, 1993, pp. 91-92.

65. Michel Foucault, *A disciplina și a pedepsi,* cit., p. 214.

66. *Ibidem,* p. 219.

67. Michel Foucault, *Intelectualii și puterea,* traducere italiană în *Microfizica puterii,* cit., p. 115.

68. Michel Foucault, *A disciplina și a pedepsi,* cit., p. 307.

69. Michel Foucault, *Dincolo de bine și de rău,* trad. ital. în *Microfizica puterii,* cit., p. 67.

70. Michel Foucault, *A supraveghea și a pedepsi,* cit., p. 333. În acest pasaj, Foucault este foarte aproape de filosofia lui Deleuze și Guattari în *„O mie de platouri”* .

71. *Ibidem,* p. 331.

72. Vezi Michel Foucault, *Prefață la Transgresiune,* traducere italiană în *Scrieri literare,* Feltrinelli, Milano, 1971, pp. 55-72; Georges Bataille, *Erotism,* traducere italiană , MILANO , 1991, în special cap. V .

73. Michel Foucault, *Prefață la Transgresiune,* cit., p. 66.

74. Michel Foucault, *Istoria nebuniei în epoca clasică,* cit., p. 603.

75. Ideea că nebunia lui Nietzsche poate fi citită ca o ofrandă, un sacrificiu sau un dar subliniază și mai mult datoria lui Foucault față de Bataille (*Partea blestemată,* trad. Bertani, Verona, 1972), precum și indirect față de Marcel Mauss *(Eseu despre dar,* trad. în *Teoria generală a magiei,* Einaudi, Torino, 1965, pp. 153-292).

76. Michel Foucault, *Theatrum philosophicum,* trad. ea. în Gilles Deleuze, *Diferența și repetiția,* il Mulino, Bologna, 1971, p. XIII .

77. *Ibidem,* p. XIX .

78. O excepție notabilă este, desigur, interesantul eseu despre Kant, *„Ce este Iluminismul?”* (traducere italiană în Arhivele Foucault, vol. III , *Estetica existenței, etică, politică 1978-1985,* cit., pp. 217-232), în care Foucault evită respingerea facilă a valorilor iluministe declarându-se moștenitorul spiritului critic al acestuia. Într-adevăr, el merge până acolo încât susține că noi înșine suntem „ființe determinate istoric, în parte, de *Iluminism”* (p. 226).

79. Michel Foucault, *Teatrul filosofic,* cit., p. XIV .

CAPITOLUL CINCI

I dilemmi della politica in Lévinas e l'anarchia etica

di Simon Critchley

În ultimii ani, interesul larg răspândit pentru Lévinas s-a intensificat. Spre deosebire de începutul anilor 1980, când operele sale lâncezeau într-o relativă obscuritate, Lévinas este acum considerat pe scară largă un mare filosof a cărui influență se extinde mult dincolo de granițele strict disciplinare. Textele sale sunt citite de studenți la sociologie, estetică, literatură, religie, teologie, studii culturale și chiar științe politice. Acesta este un lucru pozitiv. Cu toate acestea, pe lângă acest interes crescând, există și o problemă specifică: majoritatea lucrărilor despre Lévinas s-au limitat la exegeză, comentarii, comparații cu alți gânditori sau, în cel mai rău caz, omagii. Acest lucru are o semnificație redusă și nu face decât să genereze prozelitism și scolastică. Ar fi o ironie crudă dacă cercetătorii lui Lévinas ar suferi aceeași soartă epuizantă ca și cercetătorii lui Heidegger. Relația noastră cu marii gânditori trebuie să fie critică. Și, în opinia mea, domeniul politicii constituie punctul slab al operei lui Lévinas, poate cel mai critic punct *al său* , călcâiul lui Ahile.

În opinia mea, abordarea chestiunii politicii la Levinas este o modalitate de a evidenția o necesitate și o neliniște, o necesitate care implică o neliniște. Necesitatea este trecerea de la etică la politică. După cum scrie Levinas și după cum au subliniat mulți dintre principalii săi comentatori, etica concepută ca responsabilitatea infinită născută dintr-o relație față în față (descrisă în *Totalitate și Infinitate)* sau ca „celălalt în același" al subiectivității etice (descrisă în *Altfel decât Ființa),* implică și trebuie să implice o relație cu politica, concepută într-un mod prea tradiționalist, îngust și abstract, ca domeniu al legalității, justiției, instituției statului și a tot ceea ce Levinas include în figura lui „ *le tiers",* al treilea. Levinas nu este Buber, iar nucleul criticii sale la adresa relației eu-tu a lui Buber se bazează pe faptul că natura abstractă a relației etice trebuie să fie întruchipată în viața sferei politice. Acest lucru este deja bine cunoscut și nu este nevoie să dedicăm comentarii și mulțumiri suplimentare paginilor importante din *Altfel decât Ființa* sau celorlalte texte ale sale.

Acestea fiind spuse despre necesitate, de ce a fost evocată această îngrijorare? Avem multe de spus aici, dar mai întâi trebuie să clarificăm câteva întrebări nerezolvate privind tranziția de la etică la politică. Permiteți-mi să rezum cinci întrebări care mi se par esențiale, recent repropuse cu forță de cartea lui Caygill, *Lévinas and the Political* , o carte la fel de sofisticată și perspicace pe cât este de devastatoare. Aceasta arată riscurile și meritele operei lui Lévinas, observând cum se bifurcă atunci când abordează chestiunea politicii.1 Să începem, [aşadar] , prin a expune riscurile înainte de a trece la meritele acesteia:

1. Fraternitate

La Levinas, conceptualizările dreptății, comunității, legalității și *le tiers* indică toate spre ceea ce el numește *fraternitate.* Dacă ne referim la termenii trinității secularizate propuse de Franța republicană, Levinas invocă fraternitatea pentru a limita prerogativele libertății și egalității. Cu toate acestea, această invocare a fraternității evidențiază, în opinia mea, o politică a prieteniei (pentru a inventa o nouă expresie) care stă la baza întregii opere a lui Levinas. Să citățm un pasaj printre multele care ar putea fi citate din *Altfel decât a fi:* „Celălalt este brusc fratele tuturor celorlalți oameni".[2] [3]Tradusă în termeni politici, relația etică devine ceea ce cred a fi concepția clasică a unei afinități politice văzute ca fraternitate, o relație între frați, între egali care sunt și bărbați.

„o fraternitate în care fiecare om ar fi chemat de Dumnezeu la responsabilitate față de celălalt» [3.] Cu alte cuvinte, universalitatea fraternității ar fi garantată de acest pasaj către Dumnezeu, care, întâmplător, amintește de concepția augustiniană clasică despre prietenia creștină. Prin urmare, creștinul are prieteni numai dacă această prietenie este mediată de prezența lui Dumnezeu, iar aceasta înseamnă că întreaga umanitate este prietenul meu, așa cum nimeni nu este dușmanul meu (adică logica depolitizantă a creștinismului după Schmitt). Aceasta este tocmai o modalitate de a înțelege o frază a lui Lévinas în *Altfel decât a fi:* ««Slavă Domnului» sunt altul pentru alții» [4]. Sau din nou în *Totalitate și Infinit:* «Monoteismul dă sens acestei înrudiri

2 Monoteism

Aceasta este ceea ce leagă conceptul de fraternitate de chestiunea lui Dumnezeu și de ideea că o comunitate politică este, sau trebuie să fie, monoteistă. După cum scrie Caygill în reflecția sa asupra textelor lui Lévinas din anii 1930 (deși este o caracteristică regăsită în toate operele sale): „Împotriva principiului libertății și al Ființei în sensul unificării sau dominației, Lévinas caută refugiu de răul elementar într-un gând despre demnitatea umană care ar izvorî dintr-o

4 Filialitate și familie

umane, acestei idei de rasă umană care se referă la fața celuilalt» [5]. Există, așadar, o legătură strânsă între fraternitate și monoteism și cred că acest republicanism universalist este doar traducerea seculară a *paradisului laic* (paradisul secular) al Republicii Franceze.

3. Androcentrism

După cum au remarcat mai mulți cercetători, inclusiv Sandford, concepția lui Levinas despre etică, monoteism și fraternitate este profund androcentrică, în timp ce femininul este fundamental tematizat ca o deschidere pre-etică esențială către lumea eticii [6]. Relațiile de solidaritate dintre femei pot fi gândite doar prin analogia fraternității, astfel încât sororitatea este secundară față de frățietate, iar consangvinitatea dintre surori este secundară față de cea dintre frați.
Să combinăm pluralismul familiei cu ordinea politică. Permiteți-mi însă să afirm că nu sunt deloc convins că familia este cu adevărat un astfel de miracol.

5. Israel

În cele din urmă, există problema, poate cea mai importantă, a conectării acestor patru teme cu ceea ce am putea numi (și avându-l în minte pe Heidegger, am ales această expresie cu mare grijă) *destinul politic* al eticii lui Lévinas, și anume, controversata chestiune a Israelului. În acest sens, ne confruntăm cu riscul (un risc, nu o „certitudine", așa cum notează cu atenție Caygill în cartea sa, și totuși un risc grav) ca non-locul relației etice cu celălalt să coincidă cu locul fizic delimitat de granițele Israelului. Israel riscă să devină acel nume *prin excelență care* servește drept condiție pentru o politică dreaptă bazată pe o obligație pre-politică față de celălalt *(Politique après!,* așa cum a exclamat Lévinas cu privire la vizita președintelui Sadat la Ierusalim în 1977) . Am putea argumenta că Israelul joacă un rol dublu în discursul lui Lévinas, atât real, cât și ideal; ideal în sensul că responsabilitatea etică ar fi întruchipată de justiția socială și real în sensul unui stat cu adevărat existent în limitele căruia justiția ar fi compromisă neîncetat de violență. Numele „Israel" este suspendat, poate fatal suspendat, între idealitate și realitate, între istorie sacră și istorie politică. Ar putea această dublă funcție, această *sclipire de sens* în raport cu Israelul, să explice de ce Levinas nu a putut condamna masacrul

Este modul în care conceptul androcentric de fraternitate este legat de ceea ce Derrida spunea numește „schema filiației" [7]. Filialitatea este un concept crucial la Lévinas și este prezentă în special în ultimele pagini ale lucrării *Totalitate și Infinit.* Copilul poate fi gândit atât ca fiu, *le fils* , cât și, în analogie cu fiul, mergând

palestinienilor din lagărele de la Sabra și Shatila din 1982? — Acesta este motivul pentru care Levinas a spus că și în alteritate găsesc un dușman? Poate. Ne-am putea întreba (cu oarecare îngrijorare) ce ar fi spus Levinas astăzi [2004] când Ariel Sharon, omul pus sub anchetă de o comisie israeliană și apoi demis din funcția de ministru al apărării pentru că a fost găsit vinovat de crime de război, a devenit prim-ministru al statului Israel; o țară în care dubla funcție a Sionului își găsește cel mai mare sprijin în Biserica Evanghelică Creștină de dreapta din Statele Unite.

Cinci problematici, așadar: fraternitatea, monoteismul, androcentrismul, filialitatea și familia și Israelul. De aceea vorbesc despre politică în Levinas ca despre o necesitate și o neliniște, o necesitate neliniștită. Mi se pare că, pentru Levinas, etica este întruchipată în politică și că numele acestei politici juste este Israelul, chiar și atunci când nu este necesar să concepem Israelul în termeni specific evreiești, așa cum a subliniat Levinas în *Iudaism și revoluție,* un comentariu fascinant asupra Talmudului. Israelul este numele tuturor popoarelor, insistă Levinas, al *oricărui popor, evreu sau nu, care se* supune Legii.12 Dar (și aceasta este o problemă care se apropie de evident, dar este în același timp nerezolvată) ce să spunem despre acele populații sau acele persoane care nici nu vor să aleagă, nici nu intenționează să se supună unei legi concepute în acest fel? Ce putem spune despre cei pe care Levinas, în urma unei îngrijorări grosolane pentru „pericolul galben", îi plasează în categoria asiaticilor, chinezilor și chiar rușilor care s-au supus „păgânismului" comunismului? [13] Dar ce se întâmplă cu cei care nu sunt influențați de Biblie sau de grecii antici? Dar ce se întâmplă cu cei care știu doar să danseze, după cum o demonstrează un interviu sincer rasist acordat de Lévinas în 1991: „Spun adesea, deși este periculos să o spun în public, că omenirea se oprește la Biblie și la greci. Orice altceva este traducere: orice altceva, tot ce este exotic, este dans"? [14] Așa că spun: Hai să dansăm, atunci! Hai să dansăm toată noaptea, hai să petrecem!

Și ce se întâmplă cu toți cei care acceptă supunerea față de lege (pentru că islamul, desigur, înseamnă supunere), plasându-se, conform lui Lévinas, în afara sau deoparte de tradiția iudeo-creștină chiar și atunci când trăiesc în Israel, precum arabii-israelienii, sau în țări europene, precum maghrebinii din Franța? Această problemă culturală și una de relativism cultural este cu adevărat enormă și se află în centrul conflictului lui Lévinas cu Merleau-Ponty, al polemicii sale cu Lévi-Strauss, precum și al convergenței sale singulare cu antropologia lui Lévy-Bruhl. În acest sens, mă refer la opera definitivă a lui Bernasconi [15] .

Înlocuirea Israelului cu Franța, transformând-o în principalul semnificant politic al operei sale, a fost o modalitate de a atenua acuzația de sionism adusă lui Levinas. Acest lucru este cu atât mai plauzibil cu cât aceste două teme pot fi urmărite până în

afacerea Dreyfus, tocmai în momentul în care valorile Franței republicane au fost identificate cu o critică a antisemitismului; toate acestea au lăsat o impresie profundă asupra lui Levinas, pe atunci student la Strasbourg, datorită în special exemplului profesorului său, Maurice Pradines. Având în vedere acest context, este deosebit de curios să observăm canonizarea lui Levinas ca filosof francez după moartea sa, precum și eforturile familiei sale intruzive (din nou familia!) de a obține controlul postum asupra averii sale. Împotriva posibilității, avansată de Simone Hansel la sugestia lui Richard Cohen, de a înființa o Arhivă Lévinas în Carolina de Nord (o idee pe cât de extravagantă, pe atât de intrigantă), Michel Lévinas a scris în 1996 în «Le Monde» că «atașamentul tatălui meu față de Franța era total» și că nicio arhivă nu își putea găsi locul decât într- *un «loc francez și republican»* [16] (într-un loc francez și republican) .

Ne-am putea întreba, de asemenea, ce mașinațiuni s-au ascuns în spatele declarației lui Jean-Luc Marion conform căreia singurii doi mari filosofi francezi ai secolului AL XX-LEA au fost Bergson și Lévinas (în afară de el însuși, desigur, poate pentru că pur și simplu își rezerva un loc în secolul XXI). Aceasta implica faptul că alți filosofi francezi, precum Deleuze, Foucault sau Derrida, erau cumva irelevanți sau simple glose ale filosofiei germane . [17] Aceasta este o afirmație foarte stupidă. Strict vorbind, încercarea de a întruchipa etica lui Lévinas în universalul aparent concret al statului francez nu este mai puțin respingătoare decât încercarea de a o întruchipa în statul israelian. Îmi amintesc de acea perioadă la Ierusalim, în mai 2002, când transpiram în timp ce îl ascultam pe ambasadorul francez în Israel făcând mai mult sau mai puțin același lucru într-un discurs altfel elocvent ținut în fața a peste o mie de persoane la prima conferință dedicată lui Lévinas în acea țară. Există un pericol evident în această canonizare a lui Lévinas ca filosof esențial francez, adică ca un fel de apologet al unui republicanism conservator, al cărui universalism insipid ar putea fi surprins în motto-ul lui Lévinas: „Etica este prima filozofie". 18 Mai mult, având în vedere conformitatea operei sale cu „ *une certaine idée de la France",* cu o anumită idee despre Franța, este dificil să-l considerăm pe Lévinas nevinovat. Mai mult, într-o conversație cu Poirié, acesta din urmă a subliniat că Lévinas avea o credință cel puțin bizară, dar pe care totuși o considera rezonabilă, și anume că războiul împotriva Germaniei fusese necesar „pentru a apăra limba franceză " . [19]

În opinia mea, acestea sunt problemele fundamentale care subminează legătura dintre Levinas și politică. Speranța mea ar fi să pot concepe relația dintre etică și politică într-un mod non-fraternal, non-monoteist, non-androcentric, non-filial, non-

familial și non-sionist. Toate acestea ar fi formidabile, dar cum să ajungem acolo? Am spus deja că opera lui Levinas este caracterizată de tranziția necesară și tulburătoare de la etică la politică. Dar dacă am pune sub semnul întrebării această tranziție? Potrivit lui Levinas, politica vine din etică, ceilalți din celălalt, din *autrui le tiers;* dacă toate acestea nu s-ar întâmpla așa cum sugerează Levinas? Dacă, dimpotrivă, ar exista o *prăpastie* între etică și politică, o prăpastie care, în loc să inducă paralizie sau resemnare, ar deschide o nouă experiență de luare a deciziilor politice?

Punând aceste întrebări, mă refer evident la lucrarea lui Derrida, *Adieu către Emmanuel Lévinas,* pe care aș dori să o discut pe scurt pentru a mă concentra asupra tezei centrale, întrucât acest text ne permite să oferim un răspuns cuprinzător la ceea ce tocmai am menționat. În opinia mea, *Adieu* stabilește distanța semnificativă care separă operele lui Lévinas de cele ale lui Derrida.19 O modalitate prin care poate fi citit *Adieu se referă la proximitatea filosofică din ce* [în] ce mai strânsă care l-a legat pe Derrida de Lévinas, o proximitate care s-a consolidat de la afirmația lui Derrida din 1986: „Nu am niciodată obiecții la o gândire precum cea a lui Lévinas. Sunt gata să subscriu la orice a spus el.” [20] Aceasta este o lectură plauzibilă și eu însumi am pledat în trecut pentru această proximitate. Dar, în ciuda acestei omologii incontestabile și a absenței relative a tonului critic din *Adieu* , poate că tocmai din acest text putem înțelege în mod paradoxal cum Derrida este mult mai îndepărtat de Lévinas decât ar putea părea la prima vedere.

Derrida se concentrează asupra unui cuvânt care pare secundar în lexicul lui Lévinas: primirea (*accueil*), care ulterior devine legat de tema ospitalității. Derrida arată cum tocmai ospitalitatea primirii a determinat diversele semnificații atribuite eticii în opera lui Lévinas. În opinia mea, el susține corect că *Totalitatea și Infinitul pot fi citite* ca „un imens tratat despre ospitalitate”, unde etica este definită ca primirea celuilalt, ca ospitalitate necondiționată. Dar problema pe care Derrida intenționează să o abordeze în acest text se referă la relația dintre o etică a ospitalității și o politică sau o lege a ospitalității în opera lui Lévinas. Prin urmare, întrebarea este dacă o etică a ospitalității poate *fundamenta* în mod clasic sferele politicii și dreptului. Adică, poate imperativul etic formal al operei lui Lévinas *(„nu veți rămâne”)* să conducă la un conținut juridic sau politic care poate fi determinat în vreun fel? Poate fi dedusă politica din etică? Teza lui Derrida, care mi se pare cel puțin dificilă (și poate discutabilă), este că Lévinas, deși vede necesitatea acestui pas, ne lasă perplexi în privința modului în care să procedăm în această direcție, iar cartea sa nu clarifică deloc acest punct [crucial21] .

Însă, în loc să judece negativ această discrepanță – și aici rezidă răsturnarea cu

adevărat interesantă a poziției sale – Derrida susține că absența unei deducții plauzibile a trecerii de la etică la politică nu provoacă paralizie sau resemnare. Prin urmare, dacă politica nu poate fi dedusă din etică, atunci se poate realiza atât ospitalitatea etică, cât și cea politică. Pe de o parte, etica poate fi definită ca responsabilitatea infinită a ospitalității necondiționate. Pe de altă parte, politica poate fi definită ca actul de a lua o decizie fără nicio garanție determinată și transcendentă. Astfel, identificarea acestei discrepanțe la Lévinas îi permite lui Derrida să afirme simultan atât primatul unei etici a ospitalității, cât și posibilitatea de a lăsa deschisă sfera politicului ca un tărâm al riscului și pericolului. Tocmai prezența acestui pericol impune decizia, pe care Derrida, citându-l pe Lévinas, o numește „invenție politică”, [22] o invenție făcută în numele celuilalt și nereductibilă la o formă de calcul moral. Poziția lui Derrida, însă, nu se dizolvă într-un formalism fad sau într-un universalism gol. Mai degrabă, el subliniază modul în care însăși indeterminarea tranziției de la etică la politică implică faptul că deciziile politice trebuie să fie un răspuns la singularitatea unui context specific și inepuizabil. Cererea infinită de etică apare ca răspuns la un context unic și necesită inventarea unei decizii politice. În acest sens, politica poate fi gândită ca *arta de a răspunde cerințelor individuale ale altora,* cerințe care apar în contexte particulare (deși cererea infinită nu poate fi redusă doar la contextul său) și care necesită invenție politică, o creație. Prin urmare, putem acum reformula, ba chiar formaliza, problema relației dintre etică și politică pe baza unui anumit număr de pași.

1. Politica nu poate avea un fundament, deoarece un fundament ar limita libertatea de decizie. În politică, nu există garanții. Politica trebuie să rămână deschisă dimensiunii „poate” și „ar putea fi”, refrenele constante ale primelor și centralelor capitole din *Politica prieteniei a lui Derrida* . În viziunea sa (și aceasta este doar o variantă a neîncrederii sale implicite în etica discursivă a lui Habermas), nu există nimic mai iresponsabil și totalitar decât încercarea de a exclude *a priori* monstruosul sau teribilul: „Fără posibilitatea răului radical, a sperjurului și a crimei absolute, nu există responsabilitate, libertate, decizie. ” [23]
2. Relația dintre etică și politică există, așadar, într-o ruptură sau un hiatus care se dezvoltă între aceste două sfere. Acest lucru ne obligă să abordăm un aspect fundamental al legăturii dintre etică și politică: anume, deși politica nu mai este întemeiată în sensul clasic, ea *nu este totuși arbitrară.* Altfel, am fi atrași înapoi către o formă de *libertas arbitrarium* cu concepția sa contemporană voluntaristă și suverană asupra voinței. Acest lucru ne-ar duce înapoi la un schmittianism nedeconstruit, în care posibilitatea deciziei politice presupune existența unui subiect

suveran caracterizat prin acțiune, libertate și virilitate.

3. Pentru a rezuma cele două pasaje anterioare într-o singură întrebare: dacă politica nu este fundamentală (pentru că, dacă ar fi, ar limita libertatea) și nu este arbitrară (pentru că altfel ar deriva din concepția de libertate), ce rezultă? Cum este posibil să ne gândim la o relație între etică și politică în termeni care nu sunt fundamentali și non-arbitrari? Afirmațiile lui Derrida ar sugera că există, în schimb, legături între etică și politică, dat fiind că în *Adieu* el susține că „această relație este necesară, trebuie să existe, din etică trebuie să deducem o politică și o lege". [24] Contrar lui Schmitt, Derrida încearcă să surprindă sensul unei relații între etică și politică care nu este nici fundamentală, nici arbitrară, și o face prin noțiunea de *decizie a celuilalt în mine,* o decizie care este luată, dar față de care rămân pasiv. În opinia mea, aceasta înseamnă că aceste decizii politice particulare sunt luate în raport cu universalitatea unei cerințe etice de acțiune pe care o susțin: responsabilitatea infinită pentru celălalt, dreptatea, *a priori-ul mesianic* și așa mai departe. Deși Derrida nu a înțeles-o în acest fel, aș dori să interpretez decizia celuilalt în mine ca pe o experiență a *conștiinței, în care conținutul coincide cu exigența celuilalt* [față] de care sunt infinit responsabil; aceasta ar fi ceea ce mi-ar sugera să acționez într-o anumită situație.25

4. Prin urmare, politica constă într *-o invenție* care se exercită în raport cu decizia celuilalt din mine, într-o manieră nefundamentală și nearbitrară. Dar cum poate cineva urma în mod adecvat o astfel de prescripție? Poate prin simpla conștientizare a faptului că fiecare decizie este diferită din când în când. De fiecare dată când iau o decizie, trebuie să inventez un nou mod de a acționa, o nouă normă care trebuie să rămână absolut singulară atât în raport cu exigența infinită a celuilalt pe care mi-o asum, cât și cu contextul finit în care apare această exigență. Cred că asta vrea să spună Derrida în *Forța legii* și în alte locuri atunci când subliniază, într-un mod tipic kierkegaardian, nebunia deciziei, prin care fiecare decizie seamănă cu un salt de credință în raport cu singularitatea contextului . [26] Această poziție s-ar putea referi la una dintre cele mai criptice considerații pe care Wittgenstein le face în *Investigațiile filosofice,* în care scrie că, urmând o regulă, «în loc să spunem că în fiecare punct este necesară o intuiție, ar fi poate mai exact să spunem: în fiecare punct este necesară o nouă decizie (*es sei an jedem Punkt eine neue Entscheidung notig*)» — .

5. Prin urmare, fiecare decizie politică este luată experiențial *ex nihilo;* nu este rezultatul unei proceduri și nici nu este dedusă dintr-un conținut moral preconceput și totuși nu este arbitrară: există o regulă care modelează decizia. Întrebarea ridicată de decizia celuilalt relansează invenția politică în mine, ceea ce mă împinge să preiau controlul asupra deciziei și să inventez o normă care să se potrivească specificității

situației. Singularitatea *contextului* în care se pune întrebarea inspiră un act inventiv al cărui criteriu este *universal.* Dificultatea politicii constă tocmai în această trecere de la universal la particular.

6. Pe scurt, pare să apară aici o relație între etică și politică care nu este nici arbitrară, nici fundamentală, adică una care lasă decizia deschisă inventării și recunoaște că decizia vine de la celălalt. Decizia celuilalt în mine se reflectă nu atât în formula lui Kant, Faktum *der Vernunft,* cât în cea a *Faktum des Anderen,* o deschidere pre-rațională, heteronomă și afectivă a subiectului. Dacă *Faktum der Vernunft* se referă la un bine care trebuie să coincidă cu principiul autonomiei, rezultă că *Faktum des Anderen* se referă la un bine experimentat ca o deschidere heteronomă a autonomiei, ca o sursă afectivă de acțiune politică autonomă; ceea ce nu înseamnă în niciun caz că autonomia este abandonată, ci pur și simplu că este secundară.

Pentru a încheia argumentul formal, identific în acțiune un criteriu etic universal care are o profundă amprentă levinasiană. Dar rămân pasiv în raport cu acest criteriu. Mențin o relație non-subsumptivă cu *Faktum des Anderen* , poate parțial ca în judecata reflexivă din a treia critică a lui Kant. Forma specifică a acțiunii și deciziei politice trebuie să fie singulară, situată și contextuală.

Revenind la *„Adieu" al lui Derrida* , această idee a decalajului dintre etică și politică îi permite lui Derrida să facă o mișcare absolut crucială în recitirea lui Lévinas. Această mișcare trebuie ținută cont deoarece, pe de o parte, îi permite să accepte noțiunea *formală a lui Lévinas* despre relația etică cu cealaltă, sau ceea ce Derrida numește, aici și în alte părți, o noțiune de mesianism „structural" sau „a priori" . [28] Pe de altă parte, îi permite să respingă *conținutul politic specific* pe care etica lui Lévinas pare să-l implice, de exemplu, chestiunea sionismului său, a republicanismului francez, a eurocentrismului etc. Derrida scrie: „ Injuncția *formală* a deducției rămâne irefutabilă [...]. Etica sugerează o politică și o lege [...]. Dar, pe de altă parte, *conținutul politic sau juridic* astfel atribuit rămâne nedeterminat, urmând să fie întotdeauna determinat dincolo de cunoaștere și orice prezentare, orice concept și orice intuiție posibilă, individual, în cuvântul și responsabilitatea *asumate* de fiecare persoană, în fiecare situație" [29.] Odată ce această discrepanță, sau această discontinuitate, dintre formă și conținut în opera lui Lévinas a fost stabilită, câteva pagini mai târziu Derrida merge mai departe: „Mai mult, această discontinuitate ne permite să subscriem la tot ceea ce ne spune Lévinas despre pace sau ospitalitatea mesianică, despre dincolo de politic în politic, fără a împărtăși neapărat toate «opiniile» care, în discursul său, se încadrează în domeniul unei analize intra-politice

a situațiilor reale sau a eficacității, astăzi, al Ierusalimului pământesc» [30] .

Derrida face această mișcare formalistă pentru a evita riscul a ceea ce am numit anterior posibilul destin politic al operei lui Lévinas, care, deși este „mai mult decât un simplu naționalism", [31] riscă întotdeauna să se transforme într-un adevărat naționalism datorită „opiniilor" sale despre „Ierusalimul pământesc". Cu toate acestea, *Adio,* departe de a fi o lectură antipolitică a lui Lévinas, se pretează mai mult la a fi înțeles ca o *lectură hiperpolitică.* Derrida eludează posibilul destin politic al eticii lui Lévinas și o face nu pentru a *ocoli* posibilele și concretele întrebări politice, care au ca obiect specific decizia politică, ci dimpotrivă pentru *a apăra* ceea ce a numit în altă parte, cu ochii pe Marx, noua Internațională.32 Deși a fost primită cu mult scepticism de către adepții săi, cred că noua Internațională este o cheie crucială pentru înțelegerea celor mai recente lucrări ale sale, probabil utilă, în opinia mea, pentru a-i provoca pe prietenii mei habermasieni și a reactiva promisiunea emancipatoare a modernității. Ca răspuns la vechea, dar încă valabila întrebare pusă de Cernîșevski, „Ce este de făcut?", am putea răspunde că ceea ce avem nevoie este, așa cum scrie Derrida, „un alt drept internațional, o altă politică de frontieră, o altă politică umanitară; într-adevăr: acestea cer un angajament umanitar care să fie *efectiv* dincolo de interesele statelor-națiune". [33] Din păcate, se pare că momentul pentru o astfel de politică este departe, în timp ce ne-a rămas acest prezent marcat de mizeria războaielor nesfârșite, de categorii de bine și rău care trimit înapoi la un moralism teologic și neocolonial și de o proiecție neoimperialistă a puterii militare.

Permiteți-mi să închei cu o scurtă pledoarie pentru o metapolitică anarhistă. În opinia mea, legătura dintre gândirea lui Lévinas și politică se învârte în jurul întrebării unei încarnări a eticii în politică - adică, dacă etica este cumva întruchipată într-o formă de stat, fie că este vorba de Franța, Israel sau orice alt stat - sau dacă, așa cum aș argumenta, este un moment de *decorporare* care critică limitele și legitimitatea statului. Tocmai în acest sens devin extrem de interesante referințele la anarhism la Lévinas, în special în modul în care Abensour le-a explorat, avansând teza perturbării anarhice a politicii . [34] Anarhia relației de proximitate și substituție cu celălalt este cea care inaugurează ceea ce am putea numi momentul *metapolitic* al politicii. În opinia mea, etica lui Lévinas nu este o etică a iubirii ca scop în sine, într-atât încât s-ar putea numi lectura lui Lévinas *angelică* ; Dar, în același timp, nu poate fi definită ca o etică concepută de dragul statului, un fel de lectură de dreapta a lui Lévinas care face trimitere la logica sionistă sau la o poziție para-gaullistă, para-chiracchiană a excepționalismului francez. Din perspectiva mea, etica este tocmai o etică de dragul politicii. Sau, mai degrabă, etica este perturbarea metapolitică a politicii de dragul politicii în sine, adică pentru o politică care nu se închide în ea

însăși, devenind astfel ceea ce Lévinas numește totalitate. Urmând logica lui Lévinas, atunci când politica este lăsată de capul ei, fără nicio perturbare etică, riscă să devină tiranică.

Problema majorității reflecțiilor despre politică este că toate se referă la *arhetipal:* adică sunt obsedate de fundamentul, originea, declararea sau instituționalizarea legate de actul de guvernare, de suveranitate și, mai presus de toate, de *decizia* care presupune și dă naștere unui subiect politic suveran, capabil de autoguvernare și de guvernare a altora. Aceasta este în mod clar teza unei întregi tradiții filosofico-politice care datează încă din *Republica lui Platon* . Aș argumenta că o filozofie politică concepută în acești termeni este fundamental antipolitică: potrivit lui Arendt, ea constă în reducerea politicului la social, în timp ce, potrivit lui Rancière, este reducerea politicii la ordine, la *poliție.* Cu alte cuvinte, fiecare manifestare politică a poporului este și trebuie redusă la pozițiile sociale atribuite acestora în cadrul statului ca soldați, muncitori, polițiști, profesori universitari - adică diviziunea socială a muncii stabilită în *Republica lui Platon* , care găsește un ecou fidel, profund și tulburător în *Rektoratsrede* a lui Heidegger . Ceea ce o astfel de tradiție a gândirii politice se teme cel mai mult este poporul, manifestarea radicală a unui popor nu ca *das Volk,* nici ca *le peuple,* în conformitate cu Statul, ci mai degrabă ca *die Leute* sau *les gens,* poporul luat în pluralitatea sa ireductibilă.

Există o modalitate de a gândi, cred convingător, despre această legătură dintre Lévinas și politică, și anume cea a unei etici anarhiste ca o perturbare metapolitică a ordinii antipolitice a poliției . Aici, ar fi necesar să facem o legătură între ceea ce a subliniat Lévinas în *Totalitate și Infinit* - „anarhia esențială multiplicității” [-35] - și multiplicitatea esențială politicii. Esența politicii constă, în opinia mea, în manifestarea acelei multiplicități care este poporul, *demosul.* Dar cine este poporul? Nu este o presupusă unitate de oameni de aceeași rasă, nu este constituit din cetățenii unui stat-națiune, nici din membrii unei singure clase precum proletariatul, nici din membrii unei comunități specifice care se distinge prin apartenență religioasă, sau din motive etnice, sau orice altceva. Poporul nu poate fi identificat sau disciplinat *(polițiat)* de niciun principiu teritorializator. Dimpotrivă, poporul coincide cu un spațiu gol, este acel supliment care depășește orice cuantificare sau contabilizare socială. Poporul este alcătuit din cei care nu contează și nu au contat niciodată, care nu au avut niciodată dreptul de a guverna, nici prin titluri ereditare, așa cum era cazul aristocrației, nici prin bogăție și proprietăți, așa cum era cazul burgheziei.

Deși activitatea guvernamentală riscă întotdeauna să cadă în pacificare, ordine, statalitate și ceea ce Rancière a definit drept „idila consensualistă”, [36] politica este caracterizată de *disidență,* o disidență care perturbă însăși ordinea cu care guvernul speră să depolitizeze societatea. Dacă prin politică înțelegem manifestarea *demosului*

anarhic , rezultă că politica și democrația sunt două nume pentru același lucru. Prin urmare, democrația nu este un model politic dat al unei societăți, ci mai degrabă o *autodeformare* a societății prin actul demonstrației politice. Democrația este un proces politic care ar putea fi considerat o mișcare constantă de democratizare. În opinia mea, această democratizare constă în exprimarea disidenței, în demonstrația *(demonstrația)* demosului *(demos-trație),* așa cum se întâmplă (chiar și dansând) pe străzile din Londra, Berlin și New York, dar și la Damasc, Tel Aviv și Cairo, sau chiar la Basra și Bagdad. Odată cu demonstrațiile, apare prezența celor care nu au contat niciodată. Democratizarea este politizare, adică cultivarea a ceea ce eu numesc *forme disidente de practici emancipatoare* sau ceea ce ar putea fi numit și *politicitate* , acele locuri de conflict hegemonic care sabotează idila consensuală a statului, nu pentru a șterge statul și consensul, ci pentru a declanșa îmbunătățiri infinite.

Politica există astăzi și este plurală. Dacă nu ne resemnăm cu concluziile defetiste ale lui Rancière, care, la fel ca mulți alții, consideră că politica s-a rarefiat și că ultimul său mare exemplu a avut loc în 1968 ; [37] dacă nu ne înclinăm în fața inexorabilității unei puteri neo-imperiale otrăvite de o moralitate militaristă teribilă („ești rău, de aceea te bombardez”); dacă suntem capabili să privim ororile politice ale prezentului nostru în față și să simțim rușine (iar opera lui Lévinas a fost întotdeauna pătrunsă de acest sentiment de groază), atunci cred că politica poate găsi putere în acest moment de tulburare metapolitică, în această injuncție etică anarhică și în această experiență a unei instanțe etice infinite.

Dincolo de toate problemele pe care le-am discutat în acest eseu, rămâne infinita noastră datorie față de opera lui Emmanuel Lévinas.

Note la capitol

1. Howard Caygill, *Levinas și politica,* Routledge, Londra, 2002.
2. Emmanuel Lévinas, *Altfel decât a fi,* trad. it. Jaca Book, Milano, 1983, p. 197.
3. Howard Caygill, *Levinas și politica,* cit., p. 31.
4. Emmanuel Lévinas, *Altfel decât a fi,* cit., p. 198.
5. Emmanuel Lévinas, *Totalitate și infinit,* trad. Cartea Jaca, Milano, 1977, p. 219.
6. Stella Sandford, *Metafizica iubirii,* Continuum, Londra, 2000.
7. Jacques Derrida, *Politica prieteniei,* trad. Cortina, Milano, 1995, p. 2.
8. Emmanuel Lévinas, *Totalitatea și infinitul,* cit., p. 288.
9. *Ibidem,* p. 315.
10. Emmanuel Lévinas, *Politica în subordonare!,* în *Viața de apoi a versului,* trad. it. Guide, Napoli, 1986, pp. 276-284.
11. Emmanuel Lévinas, *Etică și politică,* în *The Lévinas Reader,* editat de Seán Hand, Blackwell, Oxford, 1989, pp. 289-297.

12. Emmanuel Lévinas, *Iudaism și revoluție,* în *De la sacru la sfânt. Cinci noi lecturi talmudice,* Minuit, Paris, 1977, pp. 11-53.

13. Emmanuel Lévinas, *„Dezbaterea ruso-chineză și dialectica”,* în *„Neașteptatul istoriei”,* Fata Morgana, Montpellier, 1994, p. 172; eseu discutat cu atenție de Howard Caygill, *„Lévinas și politica”* , cit., pp. 182-185.

14. Raoul Mortley, *Filosofi francezi în conversație,* Routledge, Londra, 1991, p. 18.

15. Robert Bernasconi, **Sens unic de circulație: Ontologia decolonizării și etica sa*,* în Galen Johnson și Michael Smith (eds.), **Ontologie și alteritate în Merleau-Ponty*,* NORTHWESTERN , EVANSTON , 1990, pp. 67-80 ; **Cine este aproapele meu? Cine este celălalt? Punând la îndoială «generozitatea gândirii occidentale»,* în **Etică și responsabilitate în tradiția fenomenologică*,* Universitatea Duquesne, Centrul de Fenomenologie Simon Silverman, Pittsburgh, 1992, pp. 1-31.

16. «Le Monde», 26 iulie 1996.

17. „L'Arche. Le mensuel du judaïsme français», februarie 1996, p. 65.

18. François Poirié, *Emmanuel Lévinas: Cine ești tu?,* La Manufacture, Lyon, 1987, p. 74.

19. Jacques Derrida, *Adio lui Emmanuel Lévinas,* trad. ea. Jaca Book, Milano, 1998.

20. Jacques Derrida, *Altérités,* Osiris, Paris, 1986, p. 74.

21. Jacques Derrida, *Adio a Emmanuel Lévinas,* cit., p. 185.

22. *Ibidem,* p. 147.

23. Jacques Derrida, *Politica prieteniei,* cit., p. 258.

24. Jacques Derrida, *Adio a Emmanuel Lévinas,* cit., p. 185.

25. Teza unei experiențe a conștiinței care leagă responsabilitatea etică de acțiunea politică va fi discutată în detaliu într-un text viitor despre etică.

26. Jacques Derrida, *Forța legii,* trad. Bollati Boringhieri, Torino, 2003, p. 76.

27. Ludwig Wittgenstein, *Investigații filozofice,* trad. Einaudi, Torino, 1974, §. 186, p. 101.

28. Jacques Derrida, *Adio lui Emmanuel Lévinas,* cit., p. 188.

29. Jacques Derrida, *Adio lui Emmanuel Lévinas,* cit., p. 185.

30. Jacques Derrida, *Adio lui Emmanuel Lévinas,* cit., p. 187.

31. *Ibidem.*

32. Jacques Derrida, *Spectrele lui Marx,* trad. Cortina, Milano, 1994.

33. Jacques Derrida, *Adio lui Emmanuel Lévinas,* cit., p. 169.

34. Miguel Abensour, **Anarhia între metapolitică și politică*,* traducere italiană în acest volum, pp. 63–86; vezi și * *Democrația împotriva statului*,* traducere italiană de Cronopio, Napoli, 2008.

35. Emmanuel Lévinas, *Totalitate și infinit,* cit., p. 302.

36. Jacques Rancière, *Dezacordul,* trad. Meltemi, Roma, 2007, p. 145.

37. «Politica, prin caracterul său specific, este un lucru rar»; *Ibidem,* p. 148.

CAPITOLUL ȘASE

Derrida și deconstrucția autorității

de Saul Newman

Aspectul politic al gândirii lui Derrida, și în special critica sa asupra conceptului de autoritate, a fost adesea trecut cu vederea, în ciuda investigației sale amănunțite asupra structurilor raționale și esențialiste ale filosofiei, ceea ce face ca opera sa să fie crucială pentru orice critică contemporană a instituțiilor politice. Derrida dezvoltă anumite strategii sau abordări pentru a dezvălui modul în care antagonismele, diferențele și aporii din cadrul discursului filosofic occidental au fost înăbușite în numele universalității, totalității și autoreflexivității lucide care l-au caracterizat încă din vremea lui Platon. Gândirea sa critică are implicații importante pentru teoria politică: investigația sa asupra presupozițiilor filosofiei poate fi aplicată în egală măsură presupozițiilor instituțiilor politice care se bazează pe aceasta.

Critica lui Derrida asupra relației dintre structurile metafizice ale prezenței și absenței, pe de o parte, și ierarhiile și dominările care le permit, pe de altă parte, precum și critica sa asupra gândirii binare și opoziționale, fac ca opera sa să fie lizibilă ca un atac la adresa poziției de putere. Prin poziție de putere, înțelegem aici tendința filosofiilor politice și a mișcărilor radicale de a reintroduce chiar structurile puterii autoritare pe care se străduiesc să le detroneze. Logica *deconstructivă* , însă, operează destul de diferit față de logica poststructuralistă a dispersiei care a caracterizat opera unor teoreticieni precum Foucault și Deleuze. De fapt, Derrida ne permite să ne îndreptăm spre o posibilă strategie politică ce se referă la o exterioritate radicală: un *exterior* al puterii și autorității. Datorită acestei exteriorități, putem pune la îndoială și rezista autorității, fără a invoca o altă formă de autoritate în locul ei.

Deconstrucția

Deși este un termen pe scară largă înțeles greșit și utilizat greșit, deconstrucția este conceptul cel mai frecvent asociat cu Derrida, care va fi folosit aici pentru a descrie direcția generală a operei sale. Norris definește deconstrucția ca un set de mișcări strategice, printre care se remarcă demontarea opozițiilor conceptuale și a sistemelor ierarhice de gândire, demascarea aporilor și a autocontradicțiilor care au apărut în filosofie.1 Am putea spune că deconstrucția este o modalitate de a citi textele, în special pe cele filosofice, astfel încât aceste texte însele se pun sub semnul întrebării și sunt astfel forțate să își explice contradicțiile, permițând astfel pozițiilor antagonice pe care le-au ignorat sau le - au înăbușit să reapară. Dar deconstrucția nu este cu siguranță un sistem filosofic. Derrida nu critică un anumit tip de gândire din perspectiva unui alt tip considerat mai complet și mai puțin contradictoriu. Aceasta ar însemna pur și simplu, așa cum voi argumenta mai pe larg mai târziu, înlocuirea unei autorități cu alta, o capcană pe care Derrida s-a străduit întotdeauna să o evite. Cu toate acestea, el nu se plasează în afara filosofiei. Nu există un loc esențial în afara sistemului. Într-adevăr, Derrida a lucrat întotdeauna *în cadrul* discursului filosofic occidental, dar căutând fricțiunile ascunse (antagonismele) care îl subminează. Scopul său, în plus, nu a fost acela de a submina filosofia la fundamentele ei, așa cum s-a afirmat adesea; mai degrabă, critica lui Derrida asupra filosofiei este ea însăși fundamental filosofică. Într-adevăr, tocmai prin a o pune sub semnul întrebării, Derrida rămâne fidel spiritului filosofiei, deoarece atât absolutiunea necritică, cât și adularea servilă ar transforma-o în cele din urmă într-o caricatură a sa însăși. Prin urmare, deconstrucția este o strategie care supune examinării identitatea autoreflexivă revendicată de filosofie.

Putem înțelege deconstrucția ca pe o critică a structurilor autoritare inerente filosofiei și, în special, a *logocentrismului,* adică a tendinței, consecventă de-a lungul istoriei filosofiei, de a subordona scrisul cuvântului rostit. Privilegierea cuvântului rostit față de scris în textele filosofice este un exemplu a ceea ce Derrida numește „metafizica prezenței” în filosofia occidentală: o indicație a cât de mult filosofia este încă întemeiată pe acele concepte metafizice pe care pretinde că le-a depășit. Derrida subliniază cum, într-un pasaj din *Fedrus al lui Platon* , scrisul nu este considerat un mijloc potrivit de a transmite sau de a înregistra adevărul: este văzut ca un artificiu, un expedient care nu poate înlocui în niciun fel cuvântul rostit, care este în schimb asociat cu autenticitatea și prezența imediată a sensului. În timp ce cuvântul rostit este văzut ca un mijloc de abordare a adevărului datorită imediatității sale, scrisul este văzut ca o corupție periculoasă a cuvântului rostit, o formă inferioară a cuvântului rostit, dușmană memoriei și predispusă la înșelăciune. Mai mult, vorbirea este legată de autoritatea profesorului, în timp ce scrisul este considerat de Platon o amenințare la adresa autorității sale, deoarece îi permite elevului să învețe fără

îndrumarea sa.

Derrida atacă această gândire *logocentrică* evidențiind unele dintre contradicțiile sale și demonstrează cum Platon este forțat să reprezinte cuvântul prin metafora scrisului, negând în același timp că scrisul are vreo eficacitate reală ca mijloc de comunicare. Derrida scrie: „Acum, aici nu este mai puțin remarcabil faptul că așa-numitul cuvânt viu este descris brusc ca o «metaforă» asumată de însăși ordinea a ceea ce se dorește a exclude.” [2] Prin urmare, cuvântul depinde de însăși scrisul pe care îl exclude. Scrisul este un exemplu al logicii suplementarității: un *supliment* este exclus din prezență, dar este în același timp necesar pentru formarea însăși identității sale. Prin urmare, scrisul este un supliment al cuvântului: este exclus din cuvânt, dar este totuși necesar pentru prezența sa. Demascarea acestei logici a suplementarității este una dintre mișcările deconstructive folosite de Derrida pentru a se opune logocentrismului filosofic. Vorbirea pretinde a fi o prezență imediată și autentică în sine, în timp ce scrisul este înțeles ca ceea ce reduce această prezență. Derrida arată, însă, că această autenticitate, această puritate a identității de sine, este întotdeauna discutabilă: este, de fapt, contaminată de ceea ce încearcă să excludă. Conform acestei logici, nu există absolut nicio identitate care să poată fi vreodată completă sau integrală: ea este constituită de ceea ce o amenință. Derrida nu vrea să nege identitatea sau prezența de sine: el vrea pur și simplu să demonstreze cum această prezență nu este niciodată atât de integrală pe cât pretinde a fi. Este întotdeauna deschisă celuilalt și contaminată de acesta.

Mai mult, pentru Derrida, conceptul unei identități de sine complete și integrale este autoritar, stabilind o serie de relații filosofice ierarhice și binare, în cadrul cărora un termen este subordonat altuia. Derrida consideră aceste „ierarhii violente”. Logocentrismul stabilește ierarhia binară a scrisului/vorbirii, în cadrul căreia scrisul este subordonat vorbirii, iar reprezentarea prezenței. Prezența constituie o formă de autoritate textuală care urmărește să elimine și să excludă propriul supliment. Dar această autoritate este continuu amenințată de suplimentul exclus, deoarece este un element esențial în formarea identității termenului dominant. Aceste structuri binare, însă, stabilesc o *poziție de putere* în discursul filosofic, deschizând calea pentru dominația politică. Foucault, de exemplu, a arătat că separarea binară a perechii rațional/irațional a fost baza pentru încarcerarea și câștigarea dominației asupra nebunilor. Structurile binare din filosofie au perpetuat aceste practici și discursuri de dominație.

Inversiune/subversiune

Este important, totuși, să înțelegem că Derrida nu urmărește pur și simplu să inverseze termenii opozițiilor binare și să transforme un termen subordonat într-unul primar. De exemplu, el nu vrea să înlocuiască vorbirea cu scrisul, deoarece inversiunea ar lăsa intactă structura autoritară și ierarhică a opoziției binare. De fapt, o astfel de strategie ar reafirma doar poziția puterii tocmai prin încercarea de a o detrona. S-ar putea argumenta, de exemplu, că marxismul a fost o victimă a acestei logici atunci când a încercat să înlocuiască statul burghez cu statul muncitoresc la fel de autoritar. Chiar această logică a corodat imaginația politică radicală; teoriile politice revoluționare au reușit adesea doar reinventând puterea și autoritatea după propria lor imagine. Cu toate acestea, Derrida identifică și anumite riscuri în strategia *subversiunii,* adică strategia radicală care vizează răsturnarea fiecărei ierarhii și nu pur și simplu inversarea ei. De exemplu, critica anarhistă clasică a marxismului s-a concentrat pe subestimarea puterii politice, în special a puterii de stat, în favoarea concentrării exclusive pe puterea economică; aceasta ar sancționa restaurarea puterii politice într-o revoluție marxistă. Pentru anarhiști, pe de altă parte, primul act revoluționar ar fi abolirea statului și a tuturor celorlalte forme de putere politică. Derrida, pe de altă parte, consideră că, în cele din urmă, subversiunea și inversiunea produc același rezultat: reinventarea autorității în alte forme. Astfel, critica anarhistă se bazează pe presupunerea iluministă a existenței unei esențe umane morale și raționale care evită puterea, dar știm de la Derrida că fiecare identitate esențială implică o excludere, o eliminare radicală a identităților celorlalți. Prin urmare, anarhismul înlocuiește autoritatea economică și politică cu o altă autoritate bazată pe o subiectivitate umanistă de tip iluminist; în încercarea sa de a răsturna ierarhiile și instituțiile politice, se bazează pe concepte metafizice precum raționalitatea universală și umanitatea, precum și pe o imagistică maniheistă, toate reprezentând o reafirmare a idealismului religios, cum ar spune Stirner. Prin urmare, ambele strategii politice radicale, pe de o parte strategia inversiunii reprezentată de marxism și, pe de altă parte, cea a subversiunii reprezentată de anarhism, se dovedesc a fi două fațete ale aceleiași logici, logica poziției. Derrida scrie: „Nu este vorba de suprimarea oricărei ierarhii, întrucât anarhia ar consolida întotdeauna ordinea stabilită, ierarhia metafizică; nici de schimbarea sau inversarea termenilor unei ierarhii date; ci de transformarea însăși structurii ierarhice” [3] .

Cu alte cuvinte, pentru a evita atracția autorității, trebuie să depășim atât dorința anarhistă de a distruge ierarhia, cât și simpla inversare a termenilor. Mai degrabă, așa cum sugerează Derrida, dacă cineva dorește să dezamorseze această capcană, trebuie să transforme însăși structura ierarhică. Acțiunea politică trebuie să invoce actul de *reformulare a revoluției și autorității , astfel încât să traseze o cale între cei doi termeni, mai degrabă decât să restabilim pur și simplu poziția de putere. S-ar putea*

chiar argumenta că Derrida favorizează propria sa concepție personală despre anarhism, dacă prin anarhism înțelegem o punere completă sub semnul întrebării a oricărei autorități, inclusiv a autorității textuale și filozofice, și dorința de a evita capcana reproducerii chiar a autorității și ierarhiei pe care se dorește să o distrugem.

Încercarea deconstructivă de a transforma însăși structura ierarhiei și a autorității, transcendând opoziția binară, poate fi găsită și la Nietzsche. El consideră că nu te poți opune autorității afirmând pur și simplu opusul ei: aceasta nu ar fi nimic mai mult decât o reacție la, și astfel o afirmare a aceleiași puteri dominante căreia credem că ne opunem. Nietzsche susține, în schimb, că ar trebui să transcendem radical gândul despre contrarii, să mergem dincolo de adevăr și fals, dincolo de ființă și devenire, dincolo de bine și rău.4 Pentru el, este doar o prejudecată morală să privilegiezi adevărul asupra falsului, chiar dacă nu a încercat niciodată să privilegieze falsul asupra adevărului, deoarece acest lucru ar fi lăsat opoziția intactă. Dimpotrivă, a refuzat să-și limiteze viziunea asupra lumii la această opoziție: „Ce ne obligă mai presus de toate să admitem că există o antiteză substanțială între «adevărat» și «fals»? Nu este oare suficient să recunoaștem diferite grade de iluzorie, precum și, ca să spunem așa, nuanțe și tonuri generale, mai luminoase și mai întunecate, ale aparenței? [5] .

Nietzsche, în loc să se mute, *dislocă* această structură opozițională și autoritară a gândirii: el dislocă poziția. Această strategie a dislocării, pe care Derrida o urmează, oferă câteva indicii utile pentru dezvoltarea unei teorii non-esențialiste a opoziției față de putere și autoritate. În loc să inversăm termenii opoziției binare, poate că ar trebui să punem sub semnul întrebării și să încercăm să problematizăm structura sa cea mai intimă.

Scopul (scopurile) omului

Conform lui Derrida, hegemonia acestor structuri binare indică cât de mult filosofia este încă legată de metafizică: cu alte cuvinte, este încă dominată de *poziția* metafizicii. În mod similar, am putea argumenta că și teoria politică este încă dominată de metafizica prezenței, de nevoia unui fel de subiectivitate esențială sau de poziție epistemologică universală pe care nu a posedat-o niciodată, ci a căutat în mod constant să o evoce. În opinia sa, nevoia unei esențe identice cu sine este, pentru filosofie și politică, ceea ce rămâne din categoria divinului. Deși opusul a fost întotdeauna susținut încă din Iluminism, Dumnezeu nu a fost niciodată complet expulzat din filosofie. El a fost pur și simplu reinventat sub forma esenței: acea figură umanistă a omului în care Stirner discerne prezența persistentă a idealismului creștin.

Aici, Derrida este influențat de Nietzsche, conform căruia, atâta timp cât vom continua să credem absolut în gramatica, esența și presupozițiile metafizice ale limbajului, nu vom face altceva decât să continuăm să credem în Dumnezeu. Cu cât afirmăm mai mult opusul, cu atât îl alungăm mai în zadar pe Dumnezeu din filosofie. Poziția și autoritatea categoriei divinului rămân intacte și sunt pur și simplu reinscrise în instanța prezenței. Pentru Derrida, omul discursului umanist a luat locul lui Dumnezeu: „Ceea ce fusese numit astfel, într-un mod presupus neutru și nedeterminat, nu era altceva decât unitatea metafizică a omului cu Dumnezeu, relația omului cu Dumnezeu, proiectul de a se face Dumnezeu ca proiect constitutiv al realității umane. Ateismul nu schimbă nimic în această structură fundamentală . ” [6]

Spectrul Dumnezeu-Omului este printre noi și este încă departe de a fi exorcizat.

De exemplu, Derrida demonstrează cum conceptul de Ființă al lui Heidegger nu scapă categoriei Om-Dumnezeu-Esență, așa cum pretinde că a făcut-o: dimpotrivă, Ființa pur și simplu reafirmă această poziție. Noțiunea de Ființă este doar reînscrierea esenței umanismului, așa cum Omul este doar o reînscriere a lui Dumnezeu. Autoritatea și poziția religiei și a metafizicii rămân intacte.7 Analiza lui Derrida este importantă deoarece face vizibil autoritarismul care încă persistă în anumite structuri de gândire și pentru că arată cum orice teorie politică radicală trebuie în primul rând să fie atentă la propriile structuri metafizice latente și, în consecință, să fie preocupată de propriul său potențial de a exercita dominația .

Derrida susține, de asemenea, că este necesar să ne gândim la sfârșitul Omului fără a ne gândi la esență. Cu alte cuvinte, trebuie să încercăm să găsim o modalitate de a aborda problema sfârșitului Omului care să evite căderea în periculoasa capcană a poziției. Proclamațiile filosofiei care anunță sfârșitul Omului nu-l conving pe deplin. Într-atât încât ar trebui să salutăm cu mare prudență lovitura de moarte anunțată de Foucault, când a prezis că figura Omului va fi ștearsă „ca un chip trasat în nisipul de pe marginea mării” .[8] Potrivit lui Derrida, spectrul intransigent al Omului-Dumnezeu-Esență este încă foarte prezent și imun la orice exorcizare; într-adevăr, este ferm înrădăcinat în filosofie și chiar în politică. Pe scurt, așa cum a arătat clar Derrida, nu este posibil să distrugem această poziție. Heidegger, jongland cu o Ființă pre-ontologică în speranța de a depăși metafizica, nu a făcut altceva decât să rămână fidel tradiției sale.9 După cum am văzut deja, strategia refuzului absolut nu funcționează niciodată; simplu spus, autoritatea este reformulată diferit. Și este reconstruită curioasa relație binară dintre autoritate, putere și revoluție, în care revoluția devine posibila nouă formă de putere.

Dar atunci, au căzut poststructuraliștii precum Foucault și Deleuze în aceeași

capcană? Am putea spune că dispersarea subiectului la Foucault între temele puterii și discursului, precum și fragmentarea subiectului la Deleuze-Guattari într-un limbaj anarhic și contingent al mașinilor, pieselor și fluxurilor, sunt operațiuni care neagă politicii radicale un punct de plecare necesar. Astfel, respingând umanismul, poate că Foucault, Deleuze și Guattari și-au negat în mod paradoxal posibilitatea de a rezista dominației pe care o considerau inextricabil legată de discursul umanist. În acest sens, poststructurismul a lăsat un gol teoretic în politica radicală. Derrida, la rândul său, își propune în acest moment să evidențieze limitele discursului poststructuralist.

Dincolo de post-structuralism

Derrida ne permite să reevaluăm problema umanismului descriind două modalități posibile de a aborda problema *autorității metafizice* în filosofie: cele două căi ale deconstrucției. Prima strategie ar fi „încercarea de ieșire și deconstrucție fără a schimba terenul, repetând ceea ce este implicit în conceptele fondatoare și problematica originală, adică folosirea împotriva edificiului a uneltelor sau pietrelor disponibile în casă. La fel, în limbaj. Riscul în acest caz este de a confirma, consolida sau *dezvălui neîncetat* , la o profunzime din ce în ce mai incontestabilă, chiar lucrul pe care se pretinde că îl deconstruiește. Explicitarea continuă în direcția deschiderii riscă să se scufunde în autismul închiderii. ” [10]

În acest sens, strategia de a lucra *în cadrul* structurii metafizice a discursului umanist, folosind propriii termeni și limbaje, este riscantă deoarece reafirmă și consolidează structura, poziția de putere căreia am încercat să i-o opunem. Derrida face referire la critica lui Heidegger asupra umanismului, care, în viziunea sa, prevede înlocuirea Omului cu ceva la fel de esențialist și metafizic: Ființa. Pentru Derrida, a doua strategie ar fi „a decide să schimbi terenul, discontinuu și perturbator, instalându-te brutal în exterior și afirmând ruptura și diferența absolute. Fără a vorbi despre toate celelalte forme de perspectivă *trompe-l'oeil* în care o astfel de schimbare poate fi surprinsă, locuind mai naiv, mai fidel ca niciodată interiorul pe care pretinde că vrea să-l abandoneze, simpla practică a limbajului reinstalează neîncetat terenul «nou» pe solul mai vechi . ” [11]

Această abordare alternativă marchează o ruptură completă cu discursul metafizic al umanismului, care caută un exterior în care să se poată evada și din care este posibil să se reziste autorității. Cu toate acestea, potrivit lui Derrida, ar avea aceleași efecte ca prima strategie: încercând să schimbi complet terenul, nu ar ajunge decât să suprapui propriul teren peste unul deja existent. Cu cât cineva încearcă mai mult să

scape de paradigma dominantă, cu atât se simte mai frustrat în cadrul acesteia. Derrida susține că deconstrucția, ca orice formă de opoziție față de autoritate, este totuși forțată să treacă între Scila și Caribda (adică între două strategii imposibile) și totuși să-și îndrepte cursul prin strâmtoare. Aceste două abordări deconstructive diferite trasează două căi posibile care încă așteaptă o teorie politică radicală.

Poate că Derrida ne poate arăta o modalitate de a reapărea din aceste abisuri teoretice. Poate că ne poate arăta o modalitate de a reuni aceste două traiectorii aparent ireconciliabile, permițând astfel unei politici radicale să depășească obstacolul metafizicii și umanismului, fără a le reafirma structurile. Într-adevăr, în loc să aleagă una dintre cele două strategii, Derrida consideră că este esențial să insistăm simultan în ambele direcții.12 Trebuie să găsim o modalitate de a combina sau *de a țese aceste două* [fire] simultan, pentru a le transcende apoi. De exemplu, Derrida nu vrea să desființeze categoria subiectului; mai degrabă, el caută să o disloce și să o reevalueze. Spre deosebire de Foucault, care gândea în termenii sfârșitului *Omului,* Derrida se referă la o *închidere a Omului* în cadrul metafizicii. Diferența este că, pentru Derrida, Omul nu va fi niciodată complet transcendat, ci mai degrabă reevaluat, poate la fel ca Supraomul lui Nietzsche. Potrivit lui Derrida, autoritatea omului va fi descentralizată în limbaj, dar subiectul nu va fi eliminat complet deodată. Refuzul de a scăpa de subiect deschide o gamă de posibilități de interes incontestabil pentru gândirea politică: poate am putea menține categoria subiectului ca fiind descentralizată, non-esențialistă, existentă în propriile limite și oferind astfel politicii un punct de plecare. Respingând Omul atât de peremptoriu, gânditori precum Foucault și Deleuze ar fi putut trece cu vederea posibilitatea reapariției sale în alte forme. În schimb, critica lui Derrida lucrează la limitele exterioare ale acestei provocări, sugerând că tema diferenței este inadecvată: deși pretindem că evităm esența, poate că pur și simplu permitem unei alte esențe să se remodeleze în locul ei.

Diferență

Deconstrucția se străduiește să ia în considerare diferențele și eterogenitățile care au fost ascunse sau eliminate în discursul filosofic: acel murmur înăbușit al dezunității și antagonismului. Derrida o numește **différance*:* *difference*, scrisă cu *a * , pentru a sugera că nu există o diferență esențială și absolută. Mai degrabă, este o diferență, sau mai degrabă o mișcare a diferențelor, a cărei identitate, *ca* diferență, nu este niciodată absolută, ci întotdeauna mobilă. După cum scrie el, „am putea, prin urmare, să numim **différance ** această discordie «activă», în mișcare, a diferitelor forțe și diferențe de forțe [opuse] întregului sistem de gramatică metafizică

” . [13] Întrucât **différance** nu se constituie ca o identitate esențială a diferenței, deschisă contingenței, subminând astfel identitățile rigide la fundamentele lor, ea poate fi considerată un instrument util pentru o formă antiautoritară de politică: „Nu poruncește nimic, nu domnește peste nimic și nu exercită nicio autoritate nicăieri. [...] Nu numai că nu există un regat al * *différance*,* dar ea incită la subversiunea fiecărui regat” [14] .

Această serie de diferențe are o structură sau, așa cum susține Gasché, o infrastructură. Infrastructura este o textură, o combinație nesistematică de antagonisme și diferențe. Este un sistem a cărui natură este să fie un non-sistem: diferențele care o constituie nu dispar în infrastructură și nici nu sunt reglementate de un cadru dialectic în care diferențele ca atare devin simple perechi binare de contrarii. Este un sistem de diferențe care rămân non-dialectice și non-binare: diferențele și antagonismele sunt exprimate împreună, fără a impune o ordine ierarhică sau o ștergere. Infrastructurile nu sunt esențialiste: esența lor cea mai adevărată este o non-esență . Acest sistem nu are o identitate fixă sau autonomă și nici nu se lasă guvernat de un principiu de ordonare sau de o autoritate centrală. Este tocmai un „loc” care eludează esența, autoritatea și centrul, a cărui caracteristică constă în incapacitatea sa totală de a constitui o identitate, de a ocupa o poziție fixă. După cum se poate observa din următorul pasaj al lui Derrida, „nu există o esență a *différance-ului,* aceasta [este] ceea ce nu numai că nu s-ar putea permite să fie însușit în *ca atare* al numelui său sau al aparenței sale, ci ceea ce amenință autoritatea *ca atare* în general, a prezenței lucrului însuși în esența sa” [16] .

Aici, Derrida transcende teza poststructuralistă. Deși adoptă, asemenea lui Foucault și Deleuze, un model al diferenței, el îl folosește puțin diferit: **différance** se referă la un fel de structură, sau mai degrabă, la infrastructură, un fel de unitate care se construiește pe fundamentele dezunității sale și se constituie prin însăși limitele sale. Poststructuralismului, însă, îi lipsește această idee de infrastructură, care rămâne structural deschisă, chiar și posibilității aceleiași lucruri; din acest motiv, diferența poate fi concepută ca o diferență esențializantă. Paradoxal, poate tocmai pentru că lipsește o structură sau un loc, ceea ce nu este cazul la Derrida, poststructuralismul revine la o poziție constituită de idei esențialiste. Ideea derridiană subliniază necesitatea unui punct de plecare: nu un început bazat pe o identitate esențială, ci un început construit prin logica suplementarității și bazat pe presupoziția propriei *contaminări.*

Putem considera infrastructura un instrument util pentru gândirea antiautoritară: este un model care, tocmai din cauza absenței sale structurale de autoritate și a lipsei sale de esență, subminează diverse structuri ale autorității textuale din interior. În

centrul infrastructurii se află o absență guvernată de un principiu al *indecidabilității,* în care nici identitatea, nici non- identitatea nu sunt afirmate, ci mai degrabă se rămâne într-o stare de indecidabilitate între cele două. Infrastructura oferă posibilitatea teoretizării diferenței care face imposibilă formarea identităților fixe și univoce în filosofie. Este, de asemenea, un model care ne permite să luăm în considerare modalități de a transcende structurile binare care au limitat-o. Astfel, scopul acestei strategii nu este de a distruge identitatea sau prezența, nici de a afirma diferența asupra identității sau absența asupra prezenței; ceea ce ar implica, așa cum am spus mai devreme, răsturnarea unei ordini stabilite doar pentru a stabili una nouă. Diferența ar deveni o nouă identitate, iar absența o nouă prezență. Semnul distinctiv al gândirii lui Derrida nu este atât căutarea unei noi ordini de stabilit, cât mai degrabă căutarea neîncetată de a înlocui toate ordinele posibile, inclusiv a sa.

Derrida consideră că strategia deconstrucției nu poate fi pe deplin eficientă în cadrul structurilor filosofiei logocentrice, dar nici nu poate opera dintr-o poziție complet externă. În schimb, el trasează o cale de indecidabilitate între aceste două poziții. Procedând astfel, deconstrucția evită capcana poziției, nestabilind nici o *poziție de putere* , nici un *loc de revoluție,* care sunt două fețe ale aceleiași logici de dominație; mai degrabă, deschide o cale de mijloc între aceste posibilități, dezintegrând ambele identități. Această lucrare are loc în cadrul discursurilor și structurilor filosofice metafizice, operând chiar la limitele lor pentru a găsi exteriorul . Deconstrucția nu urmărește o neutralizare imediată a structurilor autoritare ale filosofiei, ci articulează o strategie de dislocare pe care Derrida o numește „dublă scriere", adică o formă de critică nici strict internă, nici total externă filosofiei. Este strategia de a interoga continuu *închiderea* autoproclamată a acestui discurs, prin urgența de a gândi excesul care destabilizează această închidere. În opinia sa, acest exces nu are o cale de scăpare; nu a constituit niciodată un loc de rezistență; dacă scapă, se dezintegrează. Este un exces produs chiar de structurile pe care le amenință; este un supliment, ceva necesar, dar periculos și refractar, o parte integrantă a structurii dominante. Acest exces, pe care deconstrucția încearcă să-l definească, confruntă filosofia cu limita propriei sale nelimitatiuni, limita propriei sale închideri. Menținerea totalității și nelimitatiunilor filosofiei este în sine o limită. Dar o închidere completă la ceea ce o amenință este imposibilă deoarece, așa cum demonstrează deconstrucția, ceea ce se caută să se elimine este esențial pentru identitatea sa. Aici, se operează în cadrul unei logici ciudate, o logică care înăbușă continuu aspirația filosofiei de a fi un sistem închis și complet. Deconstrucția demască această logică: această *limită a limitei.*

Limitele identificate de Derrida sunt produse în cadrul tradiției filosofice: nu sunt impuse de un exterior irațional sau nihilist. După cum scrie el, „mișcările de deconstrucție nu solicită structurile exteriorului. Sunt posibile și eficiente; își

ajustează scopul tocmai prin locuirea unor astfel de structuri.” [18] Această localizare a limitei este importantă deoarece evidențiază posibilitatea exteriorului, un *exterior* care, paradoxal, se localizează *în interior*. După cum am menționat deja, teoria politică a poststructuralismului trebuie să articuleze o noțiune similară de exterior non-esențialist. Ar fi o exterioritate radicală care apare, din nou paradoxal, în structurile discursului, puterii și ideologiei, operând la limitele lor interne oriunde coerența lor este compromisă. Pentru a face posibilă opoziția față de astfel de structuri, o exterioritate constitutivă devine necesară. Dar, așa cum susține Derrida, a te plasa complet în afara oricărei structuri, ca formă de rezistență, înseamnă a reafirma, într-un mod negativ, ceea ce te opui. Cu toate acestea, ideea unui exterior constituit la marginea interiorului ne permite să concepem o politică a rezistenței care nu reafirmă poziția puterii. În acest fel, Derrida nu numai că propune o modalitate de a teoretiza diferența fără a cădea în poziții esențialiste, ci indică și o posibilă exterioritate.

Dincolo de responsabilitatea etică

Această limită a filosofiei, această închidere imposibilă, se referă, așadar, la constituirea unui exterior posibil: un exterior construit cu limitările și contradicțiile interiorului, contradicții care fac imposibilă închiderea și deschiderea discursului filosofic către Celălalt. Ceea ce reiese astfel este un exterior radical. Nu face parte din structura binară interior/exterior; nu are o identitate stabilă; nu este clar separat de interior printr-o linie inexorabilă: „linia” sa este continuu reinterpretată, construită și deplasată de relații antagonice. Într-adevăr, astfel de interpretări sunt întotdeauna contingente și depind de acțiuni politice. Este un exterior finit și provizoriu care se supune unor logici ciudate: există doar datorită unui interior care îl contestă și, la rândul său, interiorul există doar în relație cu acesta. Fiecare este indispensabilă constituirii identității celuilalt, dar, în același timp, îl amenință. Prin urmare, este un exterior care evită cele două strategii ale deconstrucției: pe de o parte, este un exterior care contestă interiorul, pe de altă parte, este un exterior care se formulează din interior. Derrida a precizat clar că un exterior absolut nu poate fi conceput, deoarece acest lucru nu ar face decât să reconsolideze un interior căruia i se opune. Cu cât cineva încearcă mai mult să scape dintr-un exterior absolut, cu atât se regăsește cu încăpățânare într-un interior. În opinia sa, „«logica» fiecărei relații cu exteriorul este foarte complexă și surprinzătoare. Însăși forța și eficacitatea sistemului transformă în mod regulat încălcările în «false ieșiri»” [19] .

După cum am văzut, pentru Derrida noțiunea de ruptură absolută, de transgresiune

absolută, temă centrală a politicii revoluționare clasice, nu este decât reafirmarea „sistemului” din care se caută să se evadeze. Transgresiunea nu poate fi decât finită și nu poate stabili un exterior permanent: „Datorită muncii desfășurate de ambele părți ale limitei, câmpul intern este modificat și se produce o transgresiune care, în acest fel, nu este niciodată un fapt pe deplin împlinit. Nu te instalezi niciodată într-o transgresiune, nu trăiești niciodată în altă parte. ” [20]

În acest sens, putem înțelege deconstrucția ca o formă de transgresiune care, prin încălcarea limitelor metafizicii, ajunge să se autotransgreseze . [21] Nu afirmă nimic, nu vine dintr-un exterior care i se opune, se disipează imediat ce limitele sale sunt depășite. Expune limitele unui text urmărind absențele și discontinuitățile sufocate în el: acel exces pe care textul nu îl poate conține. Prin urmare, este transgresivă, dar este și o mișcare care își șterge propriile urme, o transgresiune care se autoneutralizează. Deconstrucția, așadar, nici nu afirmă, nici nu distruge limita, ci o traversează; în loc să o reevalueze, o reformulează ca o problemă, ca *o întrebare* deschisă reinterpretării etice și politice. Această incertitudine din jurul limitelor transgresiunii, această indecidabilitate, este punctul cel mai îndepărtat până la care merge Derrida în definirea unui exterior.

Această exterioritate radicală la Derrida se referă la *etic* . Filosofia se deschide astfel către ceea ce exclude, către Celălalt. A forța filosofia să se confrunte cu propriile structuri de excludere și represiune este un gest extrem de etic.
Aici, Derrida este influențat de Lévinas, care caută să gândească limita tradiției hegeliene prin a o înțelege în punctul în care întâlnește violența unui exterior etic, a unei alterități etice în excluderea și singularitatea sa. Lévinas caută să transcendă filosofia occidentală, să rupă cu ea făcând-o să se ciocnească cu Celălalt, punctul de ireductibilitate care nu se conformează structurilor sale. Prin urmare, putem concepe deconstrucția ca o strategie etică ce deschide filosofia către Celălalt, căutând, chiar dacă numai pentru durata unei clipe, să facă un pas dincolo de limitele rațiunii și ale necesității istorice; iar acest „pas înainte”, această transgresiune momentană, constituie o dimensiune etică: o *etică a alterității.* Derrida scrie: „«Deconstruirea» filosofiei devine gândirea genealogiei structurate a conceptelor sale cât mai fidel și intern posibil, dar și dintr-un anumit exterior pe care nu îl poate califica și numi; devine o determinare a ceea ce această istorie a putut să ascundă sau să interzică, atunci când a devenit istorie, tocmai prin această represiune interesată” [22] .

Această chestionare deconstructivă, însă, nu duce la nihilism moral, contrar a ceea ce susține o critică frecvent reiterată. După cum afirmă Caputo, deconstrucția este o strategie a *responsabilității* față de Celălalt exclus. Spre deosebire de hermeneutică, care încerca să asimileze diferența în ordinea aceluiași, a Ființei, deconstrucția

deschide un spațiu pentru diferență. Prin urmare, gândirea lui Derrida denotă nu iresponsabilitate, ci mai degrabă o *anarhie responsabilă* . [23] Deconstrucția, așadar, nu reprezintă deloc o respingere a eticii, chiar și atunci când pune sub semnul întrebării și contestă filosofia morală; mai degrabă, reprezintă o *reevaluare* a eticii . [24] Ne arată că principiile morale nu pot fi pure sau absolute, ci sunt întotdeauna contaminate de ceea ce încearcă să excludă. Binele este întotdeauna contaminat de rău, rațiunea de irațional. Ceea ce pune Derrida sub semnul întrebării este *etica moralității.* Dacă moralitatea devine un discurs absolut, am putea-o considera în continuare morală sau etică? Deconstrucția ne permite să deschidem domeniul eticii către reinterpretare și diferență, iar această deschidere este ea însăși etică: o etică a *impurității* . Dacă moralitatea este întotdeauna contaminată de Celălalt al său, dacă nu este niciodată pură, atunci fiecare judecată morală, fiecare decizie este în mod necesar indecidibilă. Judecata morală trebuie să fie întotdeauna deschisă întrebării și să rămână prudentă, deoarece fundamentele sale nu sunt absolute. Spre deosebire de filosofia morală, care se bazează pe fundamentele solide ale esenței umane, etica deconstructivă nu deține un astfel de loc privilegiat și, prin urmare, nu se bucură de nicio încredere în sine.

Lege, justiție, autoritate

Indecidabilitatea judecății, tipică unei critici deconstructive, produce anumite efecte în discursul politic, în instituții și, în special, în instituțiile juridice. Derrida susține că autoritatea legii este fundamental ambiguă, discutabilă și, într-un anumit sens, ilegitimă, deoarece autoritatea care pretinde că întemeiază legea este legitimă doar atunci când legea este stabilită. Cu alte cuvinte, autoritatea pe care se întemeiază legea este, în cele din urmă, nelegală, deoarece trebuie să existe înainte de lege. Prin urmare, actul original care stabilește legea este în afara limitelor legii în sine și, prin urmare, lipsit de autoritate juridică: ar fi un act ilegitim de violență discursivă. „Întrucât originea autorității, fundamentul sau temeiul, poziția legii, prin definiție, nu se poate baza în cele din urmă decât pe ea însăși, ele însele sunt o violență fără fundament. ” 25 La fel ca Foucault, Derrida demonstrează că originea legii și a instituțiilor este violentă: sunt antagonice și fără un fundament esențial; violența este într-adevăr alungată, dar în același timp reinscrisă în structura legii înseși. Totuși, această fundamentare în violență nu înseamnă, în opinia sa, că originile legii sunt *ilegale:* ca antecedente ale legii, acestea nu pot fi nici legale, nici ilegale. Mai degrabă, legitimitatea legii este indecidabilă, la fel cum violența ocupă o poziție indecidabilă în raport cu legea. Ea se află atât în interiorul, cât și în afara legii, ceea ce face ca legitimitatea legii în sine să fie ambiguă. Cu alte cuvinte, structura legii

este *aporetică;* adică nu poate constitui o identitate închisă și completă, deoarece fundamentele sale depind de o condiție externă și nici nu poate fi pe deplin integrată în cadrul acesteia. O interogare deconstructivă a legii dezvăluie, așadar, absența, spațiul gol care stă la baza edificiului juridic, violența înrădăcinată în autoritatea instituțională. Prin urmare, autoritatea legii poate fi pusă sub semnul întrebării: nu ar trebui niciodată să i se permită să domnească supremă, deoarece este pătată de propria violență fondatoare. Această critică ne permite să blocăm orice discurs politic și instituțional care pretinde că se plasează sub autoritatea legii, făcând-o un instrument neprețuit pentru o politică radicală și antiautoritară.

Benjamin, de exemplu, ne arată cum legea este strâns legată de violență, sancționând o serie de practici și funcții coercitive, cum ar fi violența militară și polițienească. Atunci când forțele de securitate și poliție efectuează zilnic arestări fără acuzații, în numele legii sau pentru a proteja securitatea națională, atunci când solicitanții de azil sau migranții ilegali sunt arestați și reținuți cu forța în democrațiile liberale occidentale, violența legii este dezvăluită în toată goliciunea și brutalitatea sa. Violența este *internă* legii, nu antitetică sau externă structurii sale, așa cum susține teoria clasică a suveranității. Într-adevăr, putem concepe legea ca o articulare a unei forme de violență. Teza lui Derrida este că fiecare decizie juridică, fiecare expresie a legii, evocă cel puțin un tip de violență sau *forță discursivă* a cărei legitimitate este simultan afirmată și negată. Astfel, autoritatea legii trebuie criticată, pornind de la însăși ambivalența sa. Derrida se întreabă cum este posibil să distingem o violență legitimă și legală (atunci când se aplică legea) de una ilegală și ilegitimă, dacă legea însăși se bazează pe o violență care nu este „nici legală, nici ilegală sau, cum ar putea spune cineva pe scurt, nici dreaptă, nici nedreaptă” [26] .

Mai mult, relația ambivalentă dintre lege și violență ne permite să deconstruim
10 același concept de suveranitate. Mai mulți autori contemporani, inclusiv Derrida și Agamben, au susținut că suveranitatea ocupă o dimensiune simultan internă și externă legii, concentrându-se pe definiția lui Schmitt conform căreia suveranul este cel care proclamă starea de excepție. [27] Adică, întrucât autoritatea legii se bazează pe puterea suveranului de a o aplica, condiția suveranității este una care, în același timp, posedă puterea de a se plasa în afara legii și de a o suspenda. Starea de excepție, spune Agamben, este o stare de ilegalitate și violență în care protecțiile juridice obișnuite nu mai sunt exercitate, iar puterea suverană este nelimitată. Suveranitatea prezintă astfel o relație omologică cu violența extralegală care stă la baza legii; într-adevăr, am putea spune că este întruchiparea unei astfel de violențe. Este atunci posibil să conceptualizăm suveranitatea ca acea dimensiune în care legea și violența se intersectează, iar una devine indistinguibilă de cealaltă. În această lumină, pretențiile statului suveran la legitimitate morală și juridică par fragile; în inima

suveranității nu există

11 Nu un bun public, ci mai degrabă o dimensiune a violenței care se află dincolo de limitele legii. Iar legea nu ne poate proteja de violența statului, deoarece se bazează în cele din urmă pe o astfel de violență. Prin urmare, o analiză deconstructivă evidențiază această legătură dintre violență, suveranitate și lege.

Derrida subliniază, de asemenea, modul în care suveranitatea își are rădăcinile în teologie, rămânând în același timp inexorabil legată de aceasta. Locul de excepție sau exterioritate față de lege ocupat de suveran este în întregime analog noțiunii teologice de Dumnezeu, care se plasează dincolo de lege, întrucât El este cel care o creează, dându-i un fundament moral.28 Derrida vede vestigii ale acestei onto-teologii în înțelegerea foarte modernă a statului suveran, în ciuda pretențiilor de secularizare democratică. La fel ca Stirner, Derrida consideră că structurile moderne de putere și autoritate nu au exorcizat spectrul lui Dumnezeu, care, de fapt, continuă să ne bântuie. De exemplu, discursul politic din cea mai puternică democrație de pe planetă, Statele Unite ale Americii, este puternic marcat de referințe religioase, în ciuda separării formale dintre biserică și stat. Probabil nu este surprinzător faptul că Statele Unite ale Americii au fost recent implicate într-un fel de duel teologic, plin de referințe la „axa răului" și „dreptatea infinită", cu o altă formă de fundamentalism care provine din lumea islamică.29

Totuși, chiar dacă astfel de referințe onto-teologice persistă în democrațiile moderne, Derrida crede într-o potențială tensiune între principiul suveranității, cu violența și autoritarismul său, și democrație, cu impulsul său secular și emancipator. Într-adevăr, democrația prezintă un potențial revoluționar încă incomplet, care intră în conflict cu suveranitatea. Întrebarea este atunci dacă putem avea o formă de democrație care să nu fie legată de principiul suveranității, care să nu fie circumscrisă în limitele statului suveran. Derrida se referă la o „democrație viitoare" lipsită de o formă specifică și neîntemeiată pe nicio practică politică concretă, ci radical deschisă în orizontul său politic. În viziunea sa, democrația poartă un fel de promisiune mesianică care, însă, spre deosebire de noțiunea sa religioasă, nu este niciodată împlinită sau realizată și, prin urmare, infinit perfectibilă. O politică a deconstrucției s-ar referi, așadar, la o politică a democrației radicale bazată nu pe niciun program anume sau pe nicio viziune specifică asupra democrației, ci pe contingența și deschiderea câmpului politic în sine.

Deconstrucția include, așadar, un moment radical în care se critică suveranitatea, ceea ce face posibilă conceperea unor forme noi, non-autoritare, de politică; în acest sens, ea deschide un spațiu în care ceea ce este de obicei considerat de neconceput sau ilizibil din perspectiva paradigmelor politice actuale devine gândibil. În contextul deconstrucției, Derrida leagă acest moment revoluționar de noțiunea lui Benjamin

despre greva generală: „Căci există o grevă generală și, prin urmare, o situație revoluționară, în fiecare lectură constitutivă care rămâne ilizibilă în raport cu canoanele și normele stabilite ale lecturii, adică cu starea actuală a lecturii sau cu ceea ce reprezintă Statul cu S mare, în starea de lectură posibilă . ” [30]

În acest sens, deconstrucția este o practică eminamente politică, o modalitate de a citi „textul” politicii într-o formă radical nouă, care nu mai este determinată de ideea de suveranitate și de instituția statului. Interogarea deconstructivă a autorității semnificantului (Statul) în textul filosofic corespunde criticii autorității suverane și a instituțiilor publice. Într-adevăr, nu este vorba de a separa deconstrucția textelor filosofice de deconstrucția instituțiilor politice și a relațiilor de putere: cele două domenii de conflict sunt conectate, deoarece autoritatea politică depinde nu numai de legitimitatea sa prezentă în diverse texte (texte juridice și texte de filosofie politică clasică, precum și teoreticieni ai suveranității precum Hobbes și Bodin), ci și de discursuri logocentrice care, la rândul lor, se bazează pe forme predominante ale rațiunii politice.

Posibilitatea justiției

Această deschidere deconstructivă a textului politicii către ceea ce exclude este sinonimă cu dreptatea. Formează un fel de limită internă structurilor suveranității și dreptului. Pentru Derrida, în plus, dreptatea trebuie atent distinsă de drept. Dreptul este pur și simplu aplicarea generală a unei reguli, în timp ce dreptatea este deschiderea legii către celălalt, către acea singularitate căreia legea nu îi poate răspunde. Dreptatea există într-o relație de *alteritate* față de lege; ea deschide discursul legii către exterior, exercitând astfel o dislocare deconstructivă a legii. O decizie este justă, o decizie răspunde acelei singularități negate de lege, doar atunci când este capabilă, din când în când, să se diversifice. Nu poate fi simpla aplicare a unei reguli, ci trebuie să reinventeze continuu regula. Prin urmare, dreptatea susține legea pentru că acționează în numele ei, dar în același timp o *suspendă* pentru că o reinterpretează neîncetat. Derrida scrie: «Pentru ca o decizie să fie justă și responsabilă, este necesar ca [...] să fie în același timp reglementată și fără reguli, conservatoare față de lege și, de asemenea, suficient de distructivă sau suspensivă față de aceasta pentru a fi nevoită să o reinventăm, să o rejustificăm de fiecare dată» [31].

În plus, justiția există într-o dimensiune etică, deoarece implică libertatea și responsabilitatea acțiunii. Justiția este experiența imposibilului, deoarece există întotdeauna într-o stare de suspensie și indecidabilitate. Este întotdeauna

incalculabilă; la fel ca democrația, este promisiunea a ceva ce va veni, care nu poate fi niciodată pe deplin înțeles sau înțeles, deoarece altfel ar deveni lege și ar înceta să mai fie justiție. Astfel, Derrida: „Există un viitor pentru justiție și există justiție doar în măsura în care există un eveniment posibil, un eveniment care, ca atare, depășește tiparul, regulile, programele, anticipările etc." — Justiția este un eveniment care se deschide către celălalt, către imposibil. Efectele sale sunt întotdeauna imprevizibile, deoarece nu pot fi determinate de un *discurs a priori,* așa cum se întâmplă în cazul legii. Justiția este un exces care depășește legea și nu poate fi pe deplin înțeles de aceasta; funcționează ca un semnificant deschis și gol: sensul sau conținutul său nu este predeterminat. Noțiunii de justiție îi lipsește o logică predeterminantă; Este o justiție a cărei structură cea mai intimă este guvernată de o lipsă, o viditate care o lasă deschisă reinterpretării și comparației. Justiția nu implică doar o deconstrucție a legii, ci pentru Derrida, deconstrucția *este* justiție; adică, trasează în structura legii momente de aporie și indecidabilitate care o deschid către singularitatea de dincolo de ea, iar aceasta este tocmai dimensiunea justiției.

Justiția ocupă o dimensiune etico-politică ce nu poate fi redusă la legi și instituții politice și, din acest motiv, justiția se deschide posibilității de a transforma dreptul și politica. O astfel de transformare, însă, nu înseamnă respingerea absolută a ordinii existente, deoarece aceasta ar duce doar la instaurarea unei noi ordini. Este mult mai radicală: implică o refundare a discursului politic și juridic, menită să demascheze violența, ilegalitatea și ilegitimitatea originilor sale, expunându-l astfel unor reinterpretări continue și imprevizibile. Putem aplica această logică a demascării, care este o logică politică *prin excelență* , realității politice contemporane, nu neapărat pentru a priva discursurile noastre politice de autoritatea lor, ci mai degrabă pentru a le reinterpreta și reevalua. De exemplu, nu este necesar să respingem discursul emancipării de la Revoluția Franceză încoace, ci doar să îl reformulăm. Dacă idealul emancipator al umanismului iluminist are tot potențialul de a deveni un discurs al dominației, grație universalizării categoriilor raționale și morale (așa cum au demonstrat Stirner și Foucault, printre alții), el poate deveni și un discurs al eliberării, cu condiția să fie dezlegat de fundamentele sale și refondat radical ca un semnificant politic constitutiv deschis și non-esențialist. «Nimic nu mi se pare mai puțin depășit decât idealul clasic al emancipării. Nu se poate încerca astăzi descalificarea lui, nici într-un mod aproximativ, nici sofisticat, cel puțin nu fără o oarecare superficialitate și fără a pune la cale cele mai grave complicități. [...] Dar, dincolo de teritoriile astăzi identificabile de jurisdicționalizare și politizare la scară largă, dincolo de toate renașterile instrumentale și interesate, [...] trebuie să se deschidă constant alte zone care pot semăna inițial cu zone secundare sau marginale» [33] .

Se poate argumenta că poststructuralismul, prin abandonarea proiectului umanist, și-a exclus posibilitatea de a-i folosi conținutul etico-politic pentru a teoretiza o modalitate de a se opune dominației. Și, procedând astfel, a aruncat copilul odată cu apa din cadă. Dimpotrivă, Derrida nu se plasează în afara proiectului umanist al Iluminismului; el nu exclude posibilitățile de emancipare pe care le conține acest proiect. O politică radicală nu ar trebui să-și nege astfel de posibilități. Derrida susține că poate elibera discursul emancipator de fundamentele sale esențialiste, lărgindu-l pentru a include alte lupte politice care anterior fuseseră considerate de mică importanță. Cu alte cuvinte, este posibil să se mențină discursul emancipator deschis structural, astfel încât să nu se limiteze sau să se determine conținutul acestuia prin fundamentele sale. Declarația *Drepturilor Omului,* de exemplu, se poate extinde pentru a include drepturile femeilor, ale minorităților etnice și de gen și chiar ale animalelor. Logica emancipării este încă în funcțiune astăzi, deși este vizibilă în diferite forme și este reprezentată de alte lupte.

Chestiunea drepturilor determină reflecția asupra diferențelor care separă politica deconstructivă de politica revoluționară clasică. Ambele strategii împărtășesc o noțiune de drepturi politice și o formă de luptă pentru emancipare care stă la baza acestor drepturi. Cu toate acestea, diferența constă în faptul că, în timp ce politica revoluționară clasică le concepe ca fiind esențiale și întemeiate pe legea naturii, politica deconstructivă, pe de altă parte, le vede ca fiind *radical întemeiate.* Cu alte cuvinte, aceste drepturi nu se bazează pe fundamente stabile și, prin urmare, nu au un conținut predeterminat. Derrida, de exemplu, insistă asupra relevanței constante și universale a drepturilor omului astăzi, în special ca o poziție din care să se conteste statul suveran: „Mai mult ca niciodată, trebuie să fim de partea drepturilor omului. *Avem nevoie de drepturile omului." 34* [Dar] el insistă, de asemenea, asupra istoricității lor și a necesității de a le revoca fundamentul ontologic: conceptul de „umanitate a omului", de exemplu, implică o serie de presupuneri și excluderi discursive care trebuie deconstruite. Cu alte cuvinte, trebuie să găsim curajul de a afirma necondiționat drepturile omului și politice, punând sub semnul întrebării, criticând și regândind simultan fundamentele și limitele lor discursive. Acest lucru le-ar deschide către o varietate de articulații politice diferite.

O analiză deconstructivă, așadar, ar încerca să pună sub semnul întrebării ideea drepturilor naturale inalienabile. Criticând teoria contractului social liberal, Derrida susține că aceste drepturi „naturale" sunt cel mult constituite discursiv prin contractul social și, prin urmare, nu pot fi pretinse ca fiind naturale.35 [Aceste] drepturi sunt apoi traduse dintr-un plan social într-unul natural, iar socialul este subordonat naturalului, așa cum scrisul este subordonat cuvântului. În critica sa la adresa lui Rousseau, Derrida susține că socialul este acel supliment care subminează, dar este în același

timp necesar pentru, identitatea naturalului: ideea drepturilor naturale poate fi formulată discursiv doar prin contract. Prin urmare, nu există un fundament natural pentru drepturi, deschizându-le astfel schimbării și reinterpretării. Ele nu mai pot rămâne înscrise în esența umană și, prin urmare, nu mai pot fi considerate de la sine înțelese. Dacă le lipsesc fundamente solide, nu ne putem aștepta ca ele să dureze pentru totdeauna; trebuie să luptăm pentru continuarea lor existență și, în acest proces, ele vor fi reformulate chiar de această luptă.

Anarhia lui Derrida

Acțiunea politică devine *anarhică* tocmai prin trecerea printr-o logică deconstructivă. Acțiunea anarhică trebuie distinsă de filosofia politică a anarhismului clasic, cea a lui Proudhon, Kropotkin sau Bakunin, ghidată de un principiu original și fondator, cum ar fi esența umană sau raționalitatea. Pe de o parte, deși condiționată de anumite principii, acțiunea anarhică nu trebuie neapărat să fie limitată sau determinată de acestea. O acțiune anarhică este rezultatul posibil al unei strategii deconstructive care vizează revocarea autorității metafizice a diferitelor discursuri filosofice și politice. Schürmann a definit o acțiune anarhică ca o acțiune fără un „de ce”. [36] Însă o noțiune deconstructivă de anarhie ar putea fi ușor diferită, adică o acțiune *cu* un „de ce”: o acțiune forțată să se întrebe pe sine, nu în numele unui principiu fondator, ci în numele întreprinderii deconstructive pe care am inițiat-o. Cu alte cuvinte, o acțiune anarhică se obligă să răspundă pentru ea însăși, la fel cum obligă autoritatea să răspundă pentru ea însăși. Și tocmai această mișcare de autocritică permite acțiunii politice să se opună autorității și să evite să devină ceea ce aceasta luptă. Astfel, putem considera această noțiune de anarhism ca un proces care duce la o politică radicală ce poate răspunde pentru ea însăși, capabilă să limiteze latența esențialistă și potențial dominantă care rezidă în propriul discurs. Mai mult, prin mișcările și strategiile deconstructive menționate mai sus, anarhismul încearcă să elibereze politica radicală de categoriile esențialiste care o limitează inevitabil. Gestul lui Derrida de a demasca autoritatea și ierarhia în colonizarea lor constantă a gândirii occidentale și indicațiile sale despre multiplele strategii care pot fi folosite pentru a le contracara au făcut fezabilă această intervenție anarhistă.

Prin urmare, Derrida este prezent în numeroase și cruciale domenii ale imaginației politice radicale, contribuind la producerea unor efecte cruciale pentru politica antiautoritară. Prin demascarea și deconstruirea autorității textuale a logocentrismului, el ne-a permis să dezvoltăm o critică, folosind aceeași logică, a instituțiilor și discursurilor politice bazate pe această autoritate. De asemenea, el a

demonstrat că nicio identitate nu poate fi considerată pură și închisă, deoarece este întotdeauna contaminată de ceea ce exclude. Acest lucru subminează politica opoziției, deoarece identitatea este parțial modelată de ceea ce se opune. Derrida, prin diversele sale strategii și mișcări deconstructive, ne permite, de asemenea, să examinăm logica subtilă și pernicioasă a pozițiilor de putere, și anume, tendința politicii radicale de a reafirma însăși autoritatea pe care încearcă să o detroneze. De asemenea, el a subliniat limitele celor două strategii posibile schițate, inversiunea și subversiunea, demonstrând cum ambele culminează cu reafirmarea structurilor și ierarhiilor autoritare, deoarece ambele sunt victime ale aceleiași logici a poziției de putere. Aceste strategii sunt cele două polarități care pervertesc teoria politică radicală. Însă Derrida ne arată și cum să ieșim din acest *impas* prin împletirea subversiunii și inversiunii, a afirmației și negării absolute, pentru a reevalua acești termeni și, astfel, a disloca poziția . El reușește astfel să formuleze o noțiune a *exteriorului* care se construiește prin limitele interiorului, iar eu am subliniat deja cum această noțiune este centrală pentru o definiție a politicului. Mai mult, Derrida inaugurează o dimensiune etico-politică a justiției și emancipării la marginea autorității politice și juridice, dezvăluind relația sa ascunsă cu violența și destabilizând astfel instituțiile care se bazează pe ea. În concluzie, putem considera gândirea politică a lui Derrida ca un *anarhism,* adică o punere neîncetată sub semnul întrebării a autorității, o strategie etico-politică care, pe lângă faptul că îi critică însăși fundamentele, ne obligă să regândim limitele realității noastre politice contemporane.

Note la capitol

1. Cristopher Norris, *Derrida,* Fontana Press, Londra, 1987, p. 19.
2. Jacques Derida, *Diseminare,* trad. it., Jaca Book, Milano, 1989, p. 177.
3. Jacques Derrida, *Spurs: Stilurile lui Nietzsche,* trad. Adelphi, Milano, 1991, p. 76.
4. Vezi Alan D. Schrift, *Nietzsche și critica gândirii opoziționale,* «Istoria ideilor europene», 11, 1989, pp. 783-790.
5. Friedrich Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău,* ed. it., sub predarea lui Giorgio Colli și Mazzino Montinari, Adelphi, Milano, 1977, p. 42.
6. Jacques Derrida, *Sfârșiturile omului,* trad. în *Marginile filosofiei,* Einaudi, Torino, 1997, p. 161.
7. *Ibidem,* p. 176.
8. Michel Foucault, *Cuvinte și lucruri,* trad. Rizzoli, Milano, 1967, p. 414.
9. Vezi Rodolphe Gasché, **Taina oglinzii: Derrida și filosofia reflecției*,* Harvard UNIVERSITY , Cambridge, 1986, p. 119.
10. Jacques Derrida, *Sfârșitul omului,* cit., p. 184.
11. *Ibidem.*
12. Vezi Alan D. Schrift, *Foucault și Derrida despre Nietzsche și sfârșitul (sfârșiturile) «omului»,* în David Farrell, David Wood (ed.), *Exceedingly Nietzsche: Aspects of Contemporary Nietzsche-Interpretation,* Routledge, Londra, 1988, p. 138.

13. Jacques Derrida, *La différance,* trad. ea. în *Margini,* cit., p. 46.

14. *Ibidem,* p. 50.

15. Vezi Rodolphe Gasché, *Manta oglinzii,* cit., p. 150.

16. Jacques Derrida, *La différance,* cit., p. 55.

17. Rodolphe Gasché, *Manta oglinzii,* cit., p. 28.

18. Jacques Derrida, *Despre gramatică,* trad. it., Jaca Book, Milano, 1998, p. 45.

19. Jacques Derrida, *Sfârșitul omului,* cit., p. 184.

20. Jacques Derrida, *Poziții,* trad. Ombre corte, Verona, 1999, p. 21.

21. Vezi Michael R. Clifford, *Trecerea graniței: Foucault și Derrida despre încălcarea transgresiunii,* «Philosophy Today», XXXI , 1987, pp. 223-233.

22. Jacques Derrida, *Poziții,* cit., p. 15.

23. Vezi John D. Caputo, *Dincolo de estetism: Anarhia responsabilă a lui Derrida,* «Cercetare în fenomenologie», XVIII , 1988, pp. 59-73.

24. Vezi Richard Kearney, *Derrida's Ethical Re-Turn (Întoarcerea etică a lui Derrida),* în Gary B. Madison (ed.), *Working Through Derrida,* Northwestern UP (Evanston, 1993), p. 30.

25. Jacques Derrida, *Forța legii,* trad. Bollati Boringhieri, Torino, 2003, p. 63.

26. *Ibidem,* p. 53.

27. Vezi Giorgio Agamben, *Homo sacer,* Einaudi, Torino, 1995, prima parte.

28. Cf. John D. Caputo, *Fără suveranitate, fără ființă: necondiționalitatea, Dumnezeul care vine și democrația viitoare a lui Derrida,* «Journal for Cultural and Religious Theory», IV , 3, 2003, pp. 9-26.

29. Cf. Giovanna Borradori, *Filosofia terorii. Dialoguri cu Jürgen Habermas și Jacques Derrida,* Laterza, Bari, 2003, în special partea a doua.

30. Jacques Derrida, *Forza di legge,* cit., p. 105.

31. *Ibidem,* p. 76.

32. *Ibidem,* p. 83.

33. *Ibidem,* p. 84.

34. Giovanna Borradori, *Filosofia terorii,* cit., p. 142.

35. Cf. Michael Ryan, *Deconstrucția și teoria socială: cazul liberalismului,* în Gary B. Madison (ed.), *Working Through Derrida,* cit., p. 160.

36. Cf. Reiner Schürmann, *De la începuturi la anarhie. Ființă și acțiune la Heidegger,* trad. it. il Mulino, Bologna, 1995.

CAPITOLUL ȘAPTE

Deleuze, Derrida și anarhismul

de Nathan J. Jun

Încă din vremea lui Proudhon și apoi a Comunei din Paris, mișcările anarhiste au ocupat un loc important în istoria politicii radicale franceze și au rămas așa până la sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial, când au fost aproape stinse de triumful Partidului Comunist Francez (PCF) PRO -sovietic.1 Această situație, [însă] , a început să se schimbe radical la începutul anilor 1960, datorită influenței teoretice crescânde a așa-numitei Noi Stângi și a mișcărilor de tineret, precum și a ostilității din ce în ce mai răspândite a stângii însăși față de regimurile teroriste susținute de sovietici. Pentru prima dată după mult timp, intelectualii de stânga nu și-au mai cerut pur și simplu scuze pentru că au susținut ortodoxia marxist-leninistă, ci au început să caute alternative plauzibile.

Punctul culminant al acestui proces a fost evident atins odată cu izbucnirea lunii Mai '68 în Franța, primul eveniment revoluționar de vreo semnificație din secolul AL XX-LEA care a apărut independent de Partidul Comunist, într-un mod evident antagonist. Spre deosebire de revoluțiile esențialmente avangardiste care avuseseră loc în Rusia, China, Vietnam și Cuba, Primăvara de la Paris a fost o mișcare în mare parte spontană, alimentată de o agregare non-ierarhică și descentralizată de studenți și muncitori care împărtășeau același scepticism față de marile narațiuni politice. În frunte s-au aflat [Enragés] *(* Cei Furioși), un grup de revoluționari care au încercat să reinventeze teoria și practica anarhistă.2

Spre deosebire de FAI / CNT în Războiul Civil Spaniol, *Enragés* nu au fost atât o facțiune organizată, cât o colecție laxă de indivizi cu orientări politice diferite. Prin urmare, nu erau anarhiști în sensul ideologic strict al unei apartenențe specifice la mișcarea anarhistă sau al aderării la o anumită teorie a anarhismului (de exemplu,

anarho-sindicalismul).8 Dimpotrivă , *Enragés* aveau puțin de-a face cu Federația Anarhistă Franceză (FAF) .4 și cu atât mai puțin cu formele reziduale ale mișcării anarhiste de dinainte de 1945. 5 În timp ce unii dintre ei, precum Daniel Cohn-Bendit, erau, fără îndoială, apropiați de organizații mai strâns legate de tradiția anarhistă, mulți aparțineau unor grupuri cu orientare marxistă, precum Internaționala Situaționistă, Socialisme ou Barbarie sau Informations Correspondance Ouvrières . 6 După cum spunea Cohn-Bendit despre camarazii săi, „unii l-au citit cu siguranță pe Marx, poate pe Bakunin, iar printre moderni Althusser, Mao, Guevara, Lefebvre. Aproape toți l-au citit pe Sartre” 7. Alte influențe au inclus „critica trotkistă a societății sovietice, [...] Mao Tse-Tung în chestiunea alianței revoluționare cu masele țărănești și Marcuse când vine vorba de a demonstra natura represivă a societăților moderne sau când proclamă mai târziu că totul poate fi distrus pentru ca totul să poată fi reconstruit” 8 .

Teoriile anarhiste clasice, la fel ca mișcările anarhiste, au fost doar una dintre multele surse de inspirație, iar *Enragé-ii cu siguranță* nu credeau că acestea ofereau modele politice perfecte.9 Însă Enragé *-ii* puteau fi considerați anarhiști, în sensul crucial al termenului, în sensul că se refereau la anumite principii comune tuturor formelor de anarhism, cum ar fi opoziția față de centralizare, ierarhie și putere represivă.10 Și tocmai practicarea acestor principii a făcut din Mai '68 un punct de cotitură decisiv în istoria politicii radicale.11 De exemplu, în ciuda influenței enorme de care s-au bucurat în zilele revoltei, *Enragé-ii au refuzat să-și trădeze convingerile antiautoritare asumându-și roluri* de conducere de orice fel.12 Într -adevăr, s-au opus în mod repetat încercărilor altor grupuri de a prelua conducerea, împiedicând astfel partidele politice să și-o însușească din exterior.18 În esență, formele centralizate de conducere au fost înlocuite de consilii democratice autogestionate, cum ar fi sovietul studențesc de la Sorbona sau Comuna Nantes . 14 Astfel, universitățile controlate de anarhiști „au devenit orașe în orașe, având la dispoziție practic tot ce era necesar pentru o viață normală ” . 15

Deși aceste rezultate au fost de scurtă durată, iar revolta a fost înăbușită după doar șase săptămâni, evenimentele din Mai '68 au avut repercusiuni de durată. Printre altele, ele au marcat sfârșitul lungii hegemonii staliniste a PCF asupra stângii franceze , 16 au deschis calea pentru apariția mișcărilor din anii 1970 și 1980, cum ar fi Autonomia din Germania și Italia, și au exercitat, de asemenea, o influență profundă asupra diferitelor mișcări antiglobalizare din anii 1990. Și, în special, ele au radicalizat și mai mult o întreagă nouă generație de intelectuali, inclusiv Deleuze și Derrida, care vor fi protagoniștii acestui eseu.

Spre deosebire de Guattari, un prieten și colaborator de lungă durată, implicat în

activism radical încă de la începutul anilor 1960, Deleuze a fost inactiv politic până în 1968. Patton scrie: „Din această perioadă încoace, s-a implicat în numeroase grupuri și cauze diferite, inclusiv Groupe d'information sur les Prisons (GIP), fondat de Foucault și alții în 1972.” — . Mai important, concentrarea lui Deleuze asupra metafizicii speculative în lucrările sale timpurii a cedat loc unui interes profund pentru filosofia politică, cu scopul de a înțelege practicile politice pe care le experimentase în 1968. Astfel, patru ani mai târziu, în 1972, Deleuze și Guattari au publicat *Anti-Oedip: Capitalism și schizofrenie,* primul dintre cele două volume în care aveau să abordeze filosofia politică. Al doilea volum, *O mie de platouri,* avea să fie publicat opt ani mai târziu . [18]

De la sfârșitul anilor 1960 și până cu puțin timp înainte de moartea sa, Derrida a devenit și un activist fervent, în ciuda unor rezerve cu privire la evenimentele din 1968. În anii 1980, de exemplu, nu a dat semne că ar renunța și a participat la nenumărate campanii, de la cele împotriva apartheidului la cele împotriva pedepsei cu moartea. Și totuși, abia la mijlocul anilor 1990, Derrida a început să scrie explicit despre probleme etice și politice.19 [Acest lucru] i-a determinat pe mulți cercetători să concluzioneze că deconstrucția ca atare este fie constitutiv apolitică, fie de puțin folos pentru practica politică radicală.20

Vom reveni asupra acestui punct mai târziu. Între timp, merită menționat că, la scurt timp după publicarea lucrării *„Anti-Oedip”,* Spivak și Ryan au publicat o analiză inovatoare a relației dintre filosofia poststructuralistă (cea a lui Derrida, Deleuze și Guattari) și *noul anarhism* din 1968.21 [În] deceniile care au urmat publicării acestui text, numeroase cărți și articole s-au succedat, toate fiind de acord în a susține că filosofia politică poststructuralistă reprezintă o nouă formă de anarhism , [22] numită uneori post - anarhism , [23] anarhism postmodern ,[24] sau anarhismul poststructuralist [25] .

Mai presus de toate, May a fost cea care a propus în repetate rânduri o interpretare anarhistă a lui Deleuze (și, în opinia mea, este încă cea mai eficientă). În același timp, însă, May comite o eroare crucială încercând să întemeieze anarhismul lui Deleuze pe conceptul de *normativ,* pe care Deleuze însuși, și înaintea lui Spinoza și Nietzsche, l-au respins în mod repetat. După cum voi demonstra în a treia și a patra secțiune a acestui eseu, diferența importantă dintre anarhismul deleuzian și cel clasic este că primul se distanțează de normativ și se îndreaptă în schimb spre *etic* . Cu tot respectul cuvenit pentru May, tocmai această schimbare conferă filosofiei politice a lui Deleuze un avantaj decisiv față de precursorii săi.

Totuși, May sau ceilalți autori nu au scris nimic despre Derrida. Aceasta nu înseamnă că nu s-a scris nimic despre gândirea politică a lui Derrida, ci mai degrabă

că majoritatea acestor lucrări s-au concentrat pe „turna politică” a operei ulterioare a lui Derrida și că, cu câteva excepții, niciuna nu a făcut referire la anarhism în analizele sale. În a cincea secțiune, mă voi concentra pe implicațiile politice prea adesea trecute cu vederea ale lui Derrida timpuriu și ale celor mai importante texte ale sale despre deconstrucție, căutând să demonstrez cum deconstrucția ne oferă un cadru de referință compatibil cu anarhismul, diferit de cel deleuzian, deși armonios.

Metafizica și istoria filosofiei sunt temele principale ale operelor timpurii ale lui Deleuze. Deși cu greu pot fi numite „apolitice”, dimensiunea politică a unei cărți precum *Diferență și repetiție* (1968) este atât de vagă încât necesită exegeți experți pentru a o descoperi. Nu același lucru se poate spune despre cele două volume ale *Capitalismului și schizofreniei,* în care unghiul politic este destul de explicit de la început. Ca toate operele lui Deleuze, *Capitalismul și schizofrenia* este un text atât de dens și complex încât ar fi imposibil să-i facem dreptate prezentându-l într-un scurt eseu. În schimb, mă voi limita la a oferi o „prezentare generală tematică” succintă a ideilor și conceptelor care evidențiază dimensiunea *anarhică* a gândirii politice a lui Deleuze, acordând o atenție deosebită evidențierii diferențelor și afinităților cu acele idei și concepte tipice unei concepții clasice despre anarhism.

Gândirea anarhistă se concentrează în primul rând pe putere, sau mai precis pe ceea ce poate fi denumit putere coercitivă sau represivă. Deși Deleuze a tratat subiectul puterii, în special în cartea sa despre Foucault , [26] el a fost mai înclinat să vorbească despre ea în termeni de *forțe:* forțe active versus reactive în cartea sa despre Nietzsche , [27] forțe doritoare versus forțe sociale în *Anti-Oedip.* În acest eseu vom trata *forța* ca pe un sinonim mai mult sau mai puțin cu puterea, cel puțin în sensul foucaultian.28 Prima întrebare, așadar, se [referă] la ce este forța pentru Deleuze și cum funcționează aceasta.

Într-un pasaj incontestabil aforistic, Deleuze susține că există doar producții dezirative și producții sociale. Deși tinde să considere dorința ca o forță creatoare (în sensul că își produce și nu își reprimă obiectul) și socialul ca o forță care asigură că „niciun flux de dorință nu curge fără a fi tamponat, canalizat, reglat”, [29] Deleuze nu intenționează să argumenteze pentru existența a două tipuri distincte de forțe care, în moduri diferite, afectează obiectele exterioare lor. Dimpotrivă, există o singură forță unitară care se manifestă în *concatenări particulare.* Fiecare dintre aceste concatenări, la rândul său, conține în sine atât dorința, cât și diverse „mecanisme birocratice și fasciste” care urmăresc să subjuge și să anuleze dorința.30 [Nici] forța nu acționează asupra obiectelor preexistente; mai degrabă, tot ceea ce există este alternativ creat și/sau distrus în funcție de concatenarea particulară care i-a dat

naștere.

După cum notează succint May, „puterea nu reprimă dorința, ci este inerentă fiecărui montaj al dorinței”. [31] Lucrurile existente sunt constituite (sunt legate între ele) prin forțele care le sunt imanente; „câmpurile sociale concrete” sunt, prin urmare, influențate de mișcări complexe și conexiuni ale unor forțe care variază în intensitate la un moment dat. Pentru Deleuze, forțele se disting în primul rând prin efectele pe care le produc, care, la rândul lor, se disting prin faptul că *afirmă* sau *neagă viața,* la nivelul *vieții însăși* . [32] Spre deosebire de puterea coercitivă, care își găsește constituția în normativ, conceptele de negare sau afirmare a vieții sunt, cel puțin în primă instanță, *pur descriptive* - adică descriu modul în care forțele nu produc nimic altceva decât realul.

Având în vedere natura omniprezentă și ontologic constitutivă a forței, este de la sine înțeles că forța, *simpliciter* , nu poate fi abolită și nici nu i se poate rezista. După cum vom vedea, aceasta nu înseamnă că producțiile sociale *represive nu pot fi rezistate* , ci doar că, pentru Deleuze (ca și pentru Spinoza), întrebarea nu este dacă și cum este posibilă rezistența, ci mai degrabă cum și de ce dorința ajunge să se reprime și, în cele din urmă, să se autodistrugă. Aceasta necesită, printre altele, o analiză a diferitelor concatenări care apar în timp (împreună cu efectele pe care le produc), precum și o căutare experimentală a unor concatenări alternative la nivelul praxisului.

Conform lui Deleuze, forțele represive nu provin dintr-o singură sursă, ci din locuri multiple. Interconexiunile complexe ale acestor locuri sunt tocmai ceea ce dă naștere lumii sociale (la asta se referă el atunci când susține că puterea este rizomatică, nu arborică). Aceasta nu înseamnă că puterea nu este concentrată în locuri specifice; într-adevăr, *„Capitalismul și schizofrenia”* analizează în primul rând astfel de concentrări așa cum se manifestă în forme politice și economice specifice. Ceea ce dezvăluie această analiză este un conflict constant între (de exemplu) forma statală, care caută să supracodeze și să teritorializeze dorința, și diversele modalități ale dorinței în sine, care caută să se reteritorializeze de-a lungul unor linii de fugă. Analize similare pot fi aplicate, fără îndoială, și formei bisericești, formei de gen și nenumărate alte locuri unde puterea este concentrată. În toate aceste cazuri, însă, aceeași forță încearcă întotdeauna să scape și să se recucerească, și tocmai această tensiune este cea care uneori conduce mișcările revoluționare sau de eliberare (de exemplu, bolșevismul) la transformarea în regimuri totalitare (de exemplu, stalinismul).

În anumite privințe, gândirea anarhistă clasică împărtășește teza lui Deleuze privind natura rizomatică și multifactorială a puterii. Spre deosebire de marxism și alte

filozofii politice strategice, care identifică un locus unitar al puterii represive, filosofia politică tactică a lui Deleuze și a predecesorilor săi anarhiști „își desfășoară analiza într-un context marcat de tensiunea [...] dintre practicile puterii ireductibile și reciproc interconectate". [33] După cum notează Wieck, „anarhismul clasic este mai mult decât un gând proiectat împotriva Statului, chiar dacă Statul (guvernul) este pe bună dreptate ținta centrală a criticii anarhiste". Gândirea anarhistă, „ca idee socială și politică ce exprimă generic negarea oricărei puteri represive", [34] respinge toate formele de autoritate coercitivă, inclusiv (dar fără a se opri aici) sumbră trinitate Stat, Capital și Biserică . [35] Ulterior, această analiză a fost extinsă de gânditori precum Deleuze, Foucault și Derrida la acele relații de putere care se stabilesc la nivelul practicilor discursive (de exemplu, producerea de regimuri de adevăr și cunoaștere) sau al economiilor dorinței.

Aceasta este ceea ce îl conduce pe May la concluzia, corectă, în opinia mea, că există o afinitate puternică între gândirea anarhistă clasică și filosofia lui Deleuze. În același timp, însă, o mare parte din *anarhism și poststructuralism* tinde să expună diferențele lor reciproc ireconciliabile. De exemplu, May susține că gândirea anarhistă clasică este prea dependentă de o concepție esențialistă a naturii umane pe care Deleuze și alți poststructuraliști au demontat-o sistematic. În mod similar, el susține că gândirea anarhistă clasică consideră că *orice* putere este represivă, chiar și atunci când recunoaște că puterea are surse multiple. După cum am văzut, tocmai acesta este ceea ce analiza lui Deleuze asupra puterii încearcă să respingă.

Nu voi insista asupra primei critici referitoare la natura umană, deoarece colegul meu Cohn a făcut-o deja cu măiestrie . În schimb, o voi aborda pe a doua, înainte de a trece la ceea ce consider a fi diferența *crucială* dintre anarhismul lui Deleuze și gândirea anarhistă clasică: dependența acesteia din urmă de normativ. Potrivit lui May, „puterea constituie pentru anarhiști o forță represivă. Imaginea cu care operează este cea a unei forțe care zdrobește și uneori distruge acțiunile, evenimentele și dorințele cu care intră în contact".37 Într - adevăr, pentru anarhiștii clasici (și, de asemenea, pentru mulți liberali clasici), puterea nu este, *în sine și prin ea însăși,* nici represivă, nici productivă. Cu alte cuvinte, nu există două tipuri de putere, una productivă și una represivă, care coexistă și concurează între ele.

Cu totul altfel, manifestările puterii se disting prin *efectele lor.* Aceste efecte, la rândul lor, se disting prin *justificarea lor relativă* într-un cadru normativ universalizabil, care este atât anterior, cât și extern puterii însăși. Puterea represivă este doar un tip de putere-a-fi, care pare cel puțin analog, dacă nu identic, conceptului deleuzean de forță atotcuprinzătoare. Singura diferență reală este că puterea represivă în paradigma clasică include disciplina coercitivă și chiar violentă *(compulsia)*

corpurilor (pe care Foucault o numește bioputere), în timp ce în schema lui Deleuze, forțele represive sunt activate pentru a subjuga dorința . [38] Aici, viziunea anarhistă clasică se referă mai mult la a fi istoric anterioară forțelor puternice ale mass-media și efectelor rezultate ale propagandei de stat decât la simpla ignoranță. Și, în acest sens, insistența lui May că, pentru anarhismul clasic, toată puterea trebuie considerată represivă și că *acesta* este tocmai factorul relevant care îl distinge de Deleuze, este oarecum echivocă. La fel de greșită, consider încercarea lui May de a fundamenta anarhismul deleuzian pe o pereche de principii normative care, deși vizibile în scrierile lui Deleuze, sunt totuși simple variante ale acelui „principiu antiautoritar" care este o piatră de temelie a gândirii anarhiste clasice (adică, principiul conform căruia trebuie să se reziste puterii represive). Deși este corect să spunem că Deleuze promovează moduri de gândire și acțiune care afirmă viața, acest lucru nu trebuie (de fapt, nu poate fi) înțeles în termeni normativi. În secțiunile următoare și finale, voi explora teza lui May mai detaliat, încercând să arăt ce este greșit în gândirea sa. Procedând astfel, voi propune o lectură alternativă a anarhismului deleuzian care cred că va explica mai clar diferențele sale față de concepția anarhistă clasică.

În capitolul final din *Anarhism și poststructuralism,* May reiterează acuzația adesea formulată conform căreia poststructuralismul implică un fel de nihilism moral. May consideră că această acuzație provine din lipsa generală de disponibilitate a poststructuralismului „de a reconecta existența la valorile transcendente", strategia dominantă în tradiția filosofică morală occidentală. În mod ciudat, May depune eforturi mari pentru a explica în detaliu de ce Deleuze respinge etica clasică și o face doar pentru a demonstra cum unele dintre pozițiile lui Deleuze contrazic implicit această respingere. May scrie: „[Deleuze] laudă *Etica lui Spinoza* , de exemplu, pentru că «înlocuiește moralitatea»". Pentru Deleuze, ca și pentru Nietzsche, proiectul de a măsura viața prin criterii externe reprezintă o trădare, nu o afirmare a vieții. Prin contrast, o etică de tipul celei prezentate de Spinoza [...] caută posibilitățile oferite de viață, mai degrabă decât să denigreze viața invocând „valori transcendente". Privind problema în termeni mai pur nietzscheeni, proiectul de evaluare a existenței prin apelarea la criterii externe permite forțelor reactive să le domine pe cele active, forțele reactive fiind cele care „separă forța activă de ceea ce se află în puterea sa " .[39]

În aceeași ordine de idei, însă, May susține că Deleuze nu oferă nicio modalitate explicită de a distinge forțele active de cele reactive, dincolo de o vagă referire la experimentare. În opinia sa, o astfel de modalitate poate fi găsită doar printr-un

proces de selecție dintre numeroasele principii etice, interconectate și nu deosebit de controversate, prezente în colțurile ascunse ale *operei lui Deleuze* .

Primul dintre aceste principii, pe care May îl numește „principiul antireprezentațional", afirmă că „ar trebui evitate, pe cât posibil, practicile de reprezentare a altora, în sensul a ceea ce suntem sau a ceea ce dorim". [40] Al doilea, pe care îl numește „principiul diferenței", susține că „în condițiile în care toate lucrurile sunt egale, ar trebui să permitem apariția și chiar promovarea unor practici alternative". [41] În ambele cazuri, May își susține analiza cu dovezi textuale ample pentru a demonstra modul în care Deleuze *(printre altele)* se angajează implicit față de valorile care stau la baza acestor principii. Cred că analiza ei în această privință este destul de perspicace, deoarece este destul de clar din cele spuse că „configurația centrală a gândirii lui Deleuze este un angajament de a promova diferite moduri de gândire și acțiune". [42] Ceea ce pun la îndoială este ideea că declararea unor astfel de principii, implicit sau altfel, reprezintă *a fortiori* o declarație a unor principii normative specifice.

După cum subliniază însuși May, elementele definitorii ale criteriului normativ sunt tocmai abstractizarea, universalitatea și exterioritatea față de viață – adică tot ceea ce Deleuze încearcă să submineze în analiza sa asupra puterii. Atunci când May susține că reticența sa de a prescrie norme universalizabile este ea însăși motivată de un angajament față de principiile menționate anterior, acest lucru poate duce la o afirmație a inconsecvenței autoreferențiale a lui Deleuze, dar nu duce, așa cum crede May, la o absolvire generală de acuzația de nihilism moral. Dacă este adevărat că Deleuze respinge reprezentarea și afirmă diferența (așa cum cred că face), nu este posibil să articulăm și să justificăm valorile existente prin reprezentare sau prin suprimarea diferenței decât dacă ne confruntăm cu riscurile unei contradicții extreme. Acesta este exact opusul a ceea ce May încearcă să demonstreze.

May subliniază pe bună dreptate că gândirea anarhistă clasică se bazează pe un principiu normativ, așa cum am menționat în paragraful anterior. Dar tocmai în această respingere extremă a normativului se distinge anarhismul lui Deleuze. În loc să încerce să redefinească principiul antiautoritarismului astfel încât să-l conformeze clișeelor filosofiei morale postkantiene, May ar trebui să recunoască și să celebreze alternativa radicală pe care o propune. Această alternativă, așa cum subliniază el însuși, este tocmai întoarcerea către *etică* în sensul profund spinozian al termenului. La urma urmei, această etică stă la baza atât conceptului de experimentare al lui Deleuze, cât și conceptului analog de autoîngrijire al lui Foucault. Firește, întrebarea care urmează este: ce implică acest tip particular de etică?

Știm deja că trebuie să distingem etica de moralitate pe baza concreteții,

particularității și interiorității cu viața însăși. În loc să propună coduri universale de conduită bazate pe concepte abstracte precum „raționalălitatea”, etica se îndreaptă în schimb către multitudinea de moduri în care poate fi condusă viața. În acest moment, noțiunea tradițională conform căreia etica se preocupă mai mult de *valori* decât *de norme* nu este pe deplin potrivită. Cu siguranță, valorile pot fi și adesea sunt universalizate și făcute transcendente, ca în teoria dreptului natural. Chiar și grecii, pentru care valorile reprezentau o funcție a unor standarde particulare de excelență specifice anumitor lucruri, credeau că astfel de standarde erau uniforme pentru toate ființele umane. Una dintre cele mai formidabile idei ale lui Deleuze, însă, este că fiecare ființă umană este produsul unor multiplicități unice și complexe de forțe, ceea ce înseamnă, printre altele, că există tot atâtea standarde de excelență câte ființe umane există pe pământ. Valoarea *diferenței* și disvalora *reprezentării* sunt consecințele acestui fapt; Numai *eu* pot descoperi, printr-un proces de experimentare, ce înseamnă pentru mine să fiu excelent - adică, ce lucruri sunt valoroase în viața mea, ce ar trebui să urmăresc și ce ar trebui să evit etc. Numai printr-un proces de căutare a unor practici alternative pot începe să descopăr multiplele posibilități ale valorii.

Respingerea explicită de către Deleuze a ideii că există un fel de ierarhie naturală a valorilor între indivizi este ceea ce îi fundamentează, ba chiar obligă, anarhismul. După cum observă în repetate rânduri în *Capitalism și schizofrenie,* autoritatea unei concatenări opresive este întotdeauna justificată de teza că valoarea unora este *superioară* celei a altora, iar sarcina normativului este tocmai de a ascunde natura artificială și arbitrară a acestei teze sub masca universalizabilității și transcendenței.

Prin urmare, procesul de creare a valorii necesită o revoluție *eternă* împotriva forțelor reactive, indiferent de modalitatea și originea lor. Nu posedă *un telos* sau un scop final, deoarece există întotdeauna un microfascism latent în inima fiecărui sistem personal de construcție a valorii care poate (și adesea va) reteritorializa și supracodifica acest sistem. Din nou, acest microfascism este esențial pentru producerea de valoare, la fel cum dorința este esențială pentru libertate. Nu este vorba, așadar, că *ar trebui* să ne opunem autorității; pur și simplu *trebuie* să o facem dacă vrem să obținem vreo valoare. Faptul că descoperirea unei valori este întotdeauna provizorie, experimentală și contingentă nu poate fi un motiv bun pentru a nu o urmări. În cele din urmă, nu există instrumente definitive cu care să distingem un mod de viață de altul, ci tocmai incapacitatea noastră de a înțelege astfel de instrumente infailibile alimentează nevoia unei căutări constante a anarhiei.

Am început prin a oferi o scurtă prezentare generală a *mediului intelectual și politic*

în care s-a dezvoltat gândirea lui Deleuze și Derrida. Am analizat apoi pe scurt modul remarcabil în care Deleuze și-a construit filosofia anarhistă extrem de originală. Pentru el, și într-o anumită măsură și pentru anarhiștii clasici, puterea este atât omniprezentă, cât și constitutivă. Ambele concepții neagă faptul că puterea este productivă *sau* represivă și se concentrează în schimb pe oscilațiile complexe dintre acești doi poli, crezând că puterea provine din poziții multiple. Adevărata diferență dintre ele, așa cum am argumentat, nu privește atât activitățile puterii, cât natura și justificarea rezistenței la aceasta. Paradoxal, pentru anarhiștii clasici, această justificare constă în cele din urmă în structura autoritară și, prin urmare, în normativ. Prin contrast, pentru Deleuze, aceasta constă în respingerea completă și radicală a abstracțiunilor și afirmarea unei descoperiri singulare și specifice a valorilor. Tocmai în accentul său etic, anarhismul lui Deleuze se distinge de cel al predecesorilor săi și, în același timp, îl depășește.

Derrida, așa cum am sugerat anterior, prezintă un caz ceva mai dificil. Russell a remarcat odată că Spinoza, în ciuda faptului că a fost „cel mai nobil și mai amabil dintre marii filosofi", a fost totuși considerat „de-a lungul vieții sale și timp de secole după aceea ca un om de o răutate îngrozitoare" .[43] Același lucru se poate spune despre Derrida, care, deși recunoscut ca unul dintre cei mai influenți filosofi ai timpului nostru, este considerat și unul dintre cei mai controversați. Venerat de unii și urât de alții, Derrida este în același timp vizionar și reactiv, profund și retoric, curajos și nihilist.44 O astfel de reputație este de două ori mai complexă, având în vedere că există o tendință răspândită, opusă, de a-l înțelege greșit sau de a - l manipula pe Derrida în scopuri proprii. Este suficient să menționăm, de exemplu, rezultatele campaniilor anti-Derrida, lansate între anii 1980 și 1990 de exponenți ai teoriei și criticii literare45 , de filosofi [analitici46] sau de către gardienii aprigi ai conservării culturale [47] .

[o] relevanță deosebită pentru scopurile acestui eseu sunt acele controverse care au acuzat în mod specific deconstrucția de a fi apolitică48 , contrarevoluționară49 sau pur și simplu inutil pentru praxisul politic . [50] Astfel, deși cu greu aș fi singurul care afirmă că astfel de polemici sunt nefondate , [51] doar câțiva dintre cei care ar apăra implicațiile radicale ale deconstrucției ar încadra-o în termeni de anarhism . [52] După cum voi încerca să demonstrez, incapacitatea sau refuzul lui Derrida de a reconcilia deconstrucția cu marxismul nu este rezultatul unui eșec filosofic, ci al respingerii fericite a unei strategii filosofico-politice . Departe de a fi o concesie adusă *status quo-ului,* acest refuz situează, dimpotrivă, deconstrucția în cadrul acelei familii teoretice diverse, recunoscute pe scară largă ca post-marxism și, din ce în ce mai mult, ca anarhism post-structuralist.

Aceste controverse au fost îndreptate împotriva anumitor idei și noțiuni care, luate

împreună, formează fundamentul teoriei deconstructive. Deși semnificațiile acestor idei și noțiuni rămân în mare parte consistente în întregul *corpus derridian* , Derrida folosește de fapt o varietate de termeni pentru a le exprima (de exemplu, conceptul „fundamental" de sens transcendent este exprimat în diverse moduri, cum ar fi logocentrismul, falogocentrismul sau metafizica prezenței; același lucru se poate spune despre concepte precum urmă, metaforicitate, supliment și așa mai departe). Întrucât o analiză exhaustivă a tuturor acestor termeni ne-ar duce dincolo de scopul acestei lucrări, ne vom concentra doar asupra conceptelor de bază care stau la baza lor și, mai precis, asupra acelor concepte care se dovedesc a fi centrale pentru înțelegerea proiectului lui Derrida.

Un astfel de concept este indecidabilitatea, imposibilitatea de a obține un sens fix, static și transcendent în limbaj. Derrida articulează acest concept parțial printr-o critică a lingvisticii saussuriene. Pe scurt, teoria lui Saussure implică o diferențiere între cuvinte (sunete fonetice care semnifică concepte), concepte (idei care sunt semnificate prin cuvinte) și referenți (concepte din „lumea reală" care sunt semnificate atât prin idei, cât și prin cuvinte) .[54] Saussure este de obicei considerat primul gânditor care a afirmat arbitrariul relației dintre cuvinte și conceptele pe care le reprezintă , [55] dar adevăratul său merit constă în descoperirea faptului că cuvintele primesc sens din relațiile diferențiale pe care le stabilesc cu alte cuvinte și nu din corespondența lor cu un concept arbitrar. Derrida merge mai departe, argumentând că nu există concepte în spatele semnificanților; cu alte cuvinte, noțiunea de „semnificant transcendent" în afara unui joc al diferențelor lingvistice este iluzorie.

La jumătatea eseului său *„La différance* ", Derrida îl folosește pe Saussure pentru a face o distincție între absență și prezență: „Semnul, se spune în mod obișnuit, ia locul lucrului în sine, al lucrului prezent, unde «lucrul» este atât pentru simț, cât și pentru referent. Semnul reprezintă prezentul în absența sa. El stă la locul său." [56] Prin urmare, prin semn înțelegem un tip de intermediere care operează între sensibil și inteligibil; credem că suntem conștienți de prezență chiar dacă aceasta este absentă în percepția noastră *față de* semn. Problema, spune Derrida, este că „semnul [este] gândibil *pornind* de la prezența de care se diferențiază și *având în vedere* prezența amânată pe care își propune să o reapropie." [57] Întrucât nu putem percepe prezența decât prin medierea semnului, prezența nu mai poate fi înțeleasă ca „forma-matrice absolută a ființei", [58] ci devine mai degrabă un efect pur al limbajului.

Prin urmare, un cuvânt nu corespunde niciodată unei prezențe și, prin urmare, cheamă întotdeauna alte cuvinte în joc . [59] Și, din moment ce toate cuvintele sunt în mod necesar prinse în acest joc (pe care Derrida îl numește **différance*),* limbajul în ansamblu nu poate avea un sens fix, static, determinat într-un cuvânt transcendent.

Dimpotrivă, **différance* * „extinde la infinit câmpul și jocul semnificației”. [60] Mai mult, dacă este imposibil ca prezența să aibă un sens dincolo de limbaj și dacă sensul (lingvistic) este întotdeauna în joc, rezultă că prezența însăși va fi indeterminată, adică exact ceea ce *nu poate* fi. Fără o „formă-matrice absolută a ființei”, sensul se dislocă, se fragmentează, devine nefondat și evaziv. O consecință imediată a acestei critici este subminarea logicii binare pe care s-a bazat o mare parte din gândirea occidentală. Există multe motive pentru aceasta, dar unul dintre ele este că logica binară deduce diferența dintr-o identitate metafizică absolută (citește: prezență) fără a permite alte căi (de exemplu, legea identității: A = A, și nu A = ~B, ~C, ~D...; legea non-contradicției: A nu poate fi simultan ~A și egal cu sine însuși). Cu toate acestea, așa cum am văzut, nimic nu există independent de jocul diferențelor; nu există niciun sens care să poată transcende relația sa cu rețeaua diferențială de semnificanți.

Derrida elaborează și extinde această critică generală a „metafizicii prezenței” în diverse texte, aplicând-o unei game largi de concepte binare. De exemplu, în *Despre gramatică,* el se opune ideii că scrisul este un „supliment” al vorbirii, în sensul că primul (sub semnul absenței) îl înlocuiește pe cel de-al doilea (sub semnul prezenței). [61] În altă parte, el dezbate adevărul și falsul, logicul și ilogicul etc. Toate aceste discuții urmăresc să dezgrope acele *aporii* (adică acele contradicții logice nerezolvabile) interne logicii binare, cu scopul de a submina fundamentul logic metafizic pe care își găsesc fundamente solide.

În locul acestei fundații, Derrida propune un model diferit, pe care îl numește logica suplementarității. După cum a remarcat Devaney, „această logică «altă» a fost întotdeauna reprimată și exclusă în istoria filosofiei. În timp ce logica binară a operat în limitele unei disjuncții exclusive («ori... ori»), la Derrida logica indecidabilă a suplementarității este o logică a «ambelor... și» care se opune și demontează gândirea binară clasică . ” [62]

În timp ce logica binară este construită pe axiome fundamentale precum logica identității (A=A) și legea non-contradicției (~[A =~A]), logica indecidabilității își are originea în conjuncția dintre A și non-A. Derrida oferă numeroase exemple în acest sens, cel mai evident fiind *pharmakonul,* o substanță care este atât o otravă letală, cât și un remediu pentru rele (prin urmare, ceva care este simultan A și non-A). Întrucât pharmakonul *este* atât A, cât și ~A, nu are o identitate *absolută* sau un sens esențial , deci logica binară nu îl poate viza · (Voi adăuga ceva despre asta mai târziu.)

Având în vedere acest cadru teoretic deconstructiv, ce consecințe politice se pot trage? În primul rând, trebuie să ne concentrăm asupra unora dintre cuvintele lui Derrida. Într-unul dintre eseurile sale timpurii, *„Structură, semn și joc”,* Derrida adoptă o poziție hotărât tactică, disprețuind orice nostalgie pentru prezență

(considerată sursa unitară atât a opresiunii, cât și a utopiilor și *teloi- urilor predeterminate* ale eliberării). El invocă radicalitatea deconstructivă a jocului „fără garanții" și afirmării unei lumi a semnelor „care determină *non-centrul* într-un mod care nu este pierderea centrului". [64] În *„Différance",* el declară în continuare: „Tot ce se află în calea *différance-ului* este strategic și aventuros. Strategic pentru că niciun adevăr transcendent prezent în afara câmpului scrisului nu poate comanda teologic totalitatea câmpului. Aventuros pentru că această strategie nu este o strategie simplă, în sensul în care se spune că strategia orientează tactica către un scop final, un *telos* , sau tema unei dominații, a unei stăpâniri, a unei reaproprieri finale a mișcării sau a câmpului" [65] .

Adversarul deconstrucției, împotriva căruia își duce bătăliile strategice și aventuroase, nu este sursa unitară a unei puteri opresive, ci multiplicitatea compusă din structuri binare totalizante care își manifestă constant și diversificat prezența în multiple câmpuri de opresiune. Împotriva cărora ne înarmem, răsturnând, deplasând, rezistând, dezintegrând, încălcând acele opoziții oriunde s-ar afla acestea . [66]

La fel ca Foucault, pentru care puterea este întotdeauna și numai cunoscută prin efectele sale, sau la fel ca Deleuze, pentru care corpurile fără organe sunt întotdeauna și numai recunoscute prin tipul de mașini doritoare care sunt legate de ele, Derrida insistă că opozițiile binare sunt întotdeauna și numai recunoscute prin manifestarea lor ca relații de putere. Cu alte cuvinte, ele nu sunt pur și simplu fenomene lingvistice care pot fi înțelese și analizate independent de strategiile și instituțiile politice în cadrul cărora sunt codificate.

După cum notează Foley, „un act politic de excludere sau subordonare se deghizează ca și cum ar fi o trăsătură prezentă în limbajul în sine (și în reprezentare) într-un mod neutru. Deconstrucția încearcă să respingă această hegemonie, nu prin constituirea unui al treilea termen sau prin abolirea opoziției, ci prin expunerea propriilor contradicții interne . " [67]

Derrida consideră că, procedând altfel, am risca să recompunem exact acea structură opresivă pe care practica politică radicală a încercat să o distrugă, întrucât astfel de tehnici nu fac altceva decât să înlocuiască o autoritate cu alta [68.] În opinia sa, o practică politică tactică este, dimpotrivă, o „tehnică de problematizare", al cărei unic scop este de a „submina acel fundament epistemologic pe care fiecare autoritate presupune că se poate baza" [69] .

Odată cu Deleuze și Foucault, Derrida reiterează faptul că reprezentarea și suprimarea diferenței sunt principalii vectori prin care, în multiplele locuri ale puterii opresive, opoziția binară este făcută vizibilă. Cei doi termeni sunt legați, așa cum am văzut, deoarece fiecare act de reprezentare este, prin definiție, o încercare de a fixa

identitatea celuilalt, de a-l retrograda la același. La Derrida, însă, reprezentarea implică în mod special impunerea de structuri asupra jocului diferențelor, structuri care, la rândul lor, implică atât apoziția nominativă, cât și deducțiile logice bazate pe aceasta . [70] Acest proces duce inevitabil la privilegierea anumitor referenți (nume) ca originari, ca surse sau fundamente autentice ale gândirii, identificându-i ca și cum ar fi „formele-matrice absolute ale ființei", în prezumția prezenței lor transparente și constitutive în limbaj. Ceea ce demonstrează deconstrucția este că actul de reprezentare este acum și întotdeauna generat dintr-un proces anterior (fără temei) de textualizare, care este acum și întotdeauna politic. De aceea, „prezența" este pur și simplu „o determinare [politică] și [...] un efect" [71] .

Logocentrismul, care pentru Derrida este „ideologia" reacționară *prin excelență,* este caracterizat nu doar prin *complicitatea sa* cu o relație de putere opresivă, ci și prin rolul pe care îl joacă în *producerea acesteia.* Derrida are grijă să observe, însă, că până și „discursurile revoluționare" pot fi și adesea sunt logocentrice, deoarece se reprezintă prin opoziții binare problematice: de exemplu, burghezie versus proletariat, opresiune versus eliberare etc. Mai mult, în timp ce astfel de discursuri tind să funcționeze printr-o reacție (în sens larg, o negație) împotriva unuia dintre elementele perechii binare, deconstrucția procedează în schimb prin **différance*,* subliniind natura instabilă și aporetică a structurilor binare, mai degrabă decât să se definească în opoziție cu structurile opresive. Acest lucru explică în cele din urmă de ce toate structurile sunt într-un anumit sens opresive sau cel puțin capabile să genereze opresiune atunci când devin fixe, statice și totalizante.

După cum am observat, mulți au susținut că, înainte de *Spectrele lui Marx,* opera lui Derrida ducea lipsă de conținut specific politic sau că mistifica discursul politic neglijând situațiile politice concrete. Deși multe dintre exemplele pe care le-am luat în considerare până acum sunt extrem de abstracte, acest lucru nu este valabil pentru toate. În *Sfârșiturile omului* (scrisă în timpul Primăverii pariziene), de exemplu, Derrida încearcă să analizeze „relațiile etnologice, economice, politice, militare" care leagă Occidentul imperialist de așa-numita Lume a Treia în termenii unei strategii de opoziție binară. În opinia sa, antiimperialismul poate apărea doar „de jos", din partea celor oprimați din Lumea a Treia; sarcina radicalilor din afara Lumii a Treia, în schimb, este să se angajeze în dubla activitate de răsturnare și ruptură . [72]

În altă parte, în *Mitologia albă,* Derrida scrie: „Metafizica — mitologia albă care concentrează și reflectă cultura occidentală: omul alb își ia propria mitologie, cea indo-europeană, *logosul său,* adică *mitul* idiomului său, drept forma universală a ceea ce trebuie să vrea în continuare să numească rațiune. [...] Mitologia albă — metafizica a șters în sine scena fabuloasă care a produs-o și care totuși rămâne activă, neliniștită,

înscrisă în cerneală albă, un desen invizibil și ascuns în palimpsest.” [73] Aici, Derrida arată cum metafizica (și ceea ce stă la baza aparatului metafizicii, adică rațiunea) funcționează sub suprafață, în așa fel încât oferă o justificare ideologică pentru rasism și colonialism. Nu putem să nu simțim o rezistență pasională față de acele forțe pe care metafizica încearcă să le mistifice și să le ascundă (ceea ce nu este deloc surprinzător la Derrida, având în vedere *statutul său* de evreu franco-algerian).

Cu siguranță, am putea lua în considerare exemple similare în lucrările lui Derrida de dinainte de 1994, dar pentru scopurile noastre este suficient să observăm că pentru el deconstrucția nu a fost niciodată o simplă activitate academică separată de o situație politică reală . [74] Dimpotrivă, așa cum subliniază Foley, este „o practică epistemologică care are în însăși natura sa capacitatea de a expune și perturba stratagemele ideologice folosite de societățile capitaliste avansate pentru a se legitima”. [75] Nu este surprinzător faptul că Derrida a atacat adesea unii cercetători americani ai deconstrucției (în special așa-numita Școală de la Yale) care au încercat (conștient sau inconștient, explicit sau implicit) să priveze deconstrucția de efectele sale politice radicale . [76] Încă o dată, pentru Derrida, deconstrucția acționează ca o practică radicală prin perturbarea, deplasarea și ruptura opozițiilor binare ale metafizicii.

După cum am văzut, trăsăturile principale ale unei filozofii politice tactice, pe care am identificat-o, împreună cu Todd May, ca un tip de anarhism, sunt patru. Prima constă în negarea oricărei distincții *substanțiale* între structurile de putere opresive și cele emancipatoare; puterea este capabilă să dea naștere atât formelor de eliberare, cât și formelor de opresiune, iar acest lucru depinde de configurația complexă a condițiilor. A doua constă în negarea faptului că puterea ca atare (înțeleasă oricum ar fi, ca jocul derridian al diferențelor sau fluxul deleuzian al dorinței) poate fi abolită ca o precondiție pentru emanciparea politică. A treia constă în negarea, contrar marxismului și anumitor forme de feminism, a faptului că puterea opresivă are o singură origine, susținând în schimb că aceasta apare din locuri multiple și, prin urmare, în aceste locuri trebuie să fie combătută. În cele din urmă, a patra constă în eliminarea discursurilor teleologice sau utopice pentru a stabili o praxis politică.

Întrebarea evidentă este dacă lucrările lui Derrida anterioare anului 1994 pot fi interpretate în acest fel și cred că am furnizat dovezi considerabile în sprijinul acestui lucru. În primul rând, Derrida a subliniat în repetate rânduri că structurile binare opresive sunt un *efect* al jocului lingvistic, nu impuse arbitrar (deși vorbește adesea despre ele ca și cum ar fi fost impuse). În opinia sa, eliberarea politică este într-adevăr consecința prăbușirii și dizolvării unor astfel de structuri, dar orice eliberare este produsul chiar al forțelor care au dat naștere opresiunii. Cu alte cuvinte, **différance** dizolvă chiar opozițiile binare opresive la care a dat naștere ocazional. În acest sens,

Derrida împărtășește o mare parte din gândirea lui Deleuze, pentru care dorința are întotdeauna o înclinație revoluționară și una fascistă care se manifestă în diverse moduri.

Mai mult, Derrida reiterează faptul că **différance** , la fel ca dorința deleuziană, nu este un lucru al lumii, ci un proces sau un eveniment care dă naștere sau produce lucruri în lume. Prin urmare, este atât omniprezentă, cât și constitutivă; și nu ne putem debarasa de ea în favoarea altceva. Dar asta nu înseamnă că o astfel de opresiune este inevitabilă sau că nu i se poate rezista atunci când apare. Fără a fi foarte clar în această privință, Derrida pare să creadă că operațiunea transgresivă și eliberatoare a **différance** poate fi, într-un anumit sens, canalizată în planul practicii; în termeni deleuziani, deteritorializarea sau exodul de-a lungul liniilor de fugă *este* o posibilitate, iar realizarea sa nu este neapărat produsul purei întâmplări sau coincidențe.

După cum am văzut deja, Derrida a negat în repetate rânduri că opozițiile binare represive apar dintr-un singur loc (capitalism, patriarhat etc.) care poate fi identificat și contracarat. Nu există un macrofascism căruia să i se poată atribui toate microfascismele; mai degrabă, structurile opresive sunt identificate exclusiv pe baza încercărilor lor de a-și afirma prezența, de a impune stagnare în jocul limbajului, iar acest lucru se poate întâmpla și se întâmplă în mai multe locuri. La fel ca Deleuze, toate acestea necesită o practică care este întotdeauna *locală* în orientarea sa; prăbușirea emancipatoare a unei structuri opresive într-un loc dă naștere rapid unei alte structuri în altul. Prin urmare, practica politică trebuie să fie dinamică, fluidă și perpetuu vigilentă.

În cele din urmă, filosofia politică a lui Derrida respinge în mod constant posibilitatea discursului teleologic sau utopic ca bază pentru practica politică, deoarece astfel de discursuri reproduc inevitabil chiar structurile pe care își propun să le combată. Acest aspect, mai mult decât oricare altul, stă la baza operelor sale ulterioare, cum ar fi *Spectrele lui Marx,* unde este elaborat tocmai cel mai important concept: cel al *venirii-a-veni.* Pentru Derrida, ca și pentru Deleuze și Foucault, revoluția trebuie în mod necesar să-i lipsească un *telos,* un *eschaton* și, prin urmare, trebuie, într-un anumit sens, să fie *eternă* . În locul democrației și justiției, Derrida evocă o justiție și o democrație care urmează să vină. Libertatea nu este un scop, ci o practică și un proces inerent luptei împotriva nelibertății . Anarhismul apare ca acea condiție de posibilitate prin care cineva este legat de această practică incompletă și mereu fluidă a libertății, care nu culminează și nici nu ar trebui să culmineze cu un sfârșit utopic al istoriei.

Toate acestea servesc la afirmarea faptului că, din primele lucrări deconstructive ale lui Derrida, apare un conținut complet politic, un conținut cu o orientare categoric

anarhică. Într-adevăr, s-ar putea argumenta, așa cum fac și eu, că lucrările scrise în timpul așa-numitei „cotituri politice” sunt pure reelaborări ale unor probleme prezente de-a lungul carierei sale. Dar include filosofia politică a lui Derrida conceptul de normativ? Aceasta este o problemă semnificativă, așa cum am văzut la Deleuze, deoarece, fără un fundament care să motiveze practica politică, nu există, în principiu, niciun motiv pentru a respinge structurile opresive în favoarea celor emancipatoare, așa cum subliniază acuzația din ce în ce mai frecventă de nihilism moral.

Înainte de a răspunde la această întrebare, merită să facem câteva distincții care au fost trecute cu vederea în secțiunea anterioară despre Deleuze. Filosofia modernă s-a obișnuit să subsumeze normativul ca atare într-o versiune specifică asociată în mare parte cu Kant. Această versiune a normativului, pe care o numesc *normativitate nomologică,* pune accentul pe legile raționale și universalizabile (adică normele) care guvernează (sau fac guvernabil) comportamentul uman. Acesta este tipul de normativitate pe care May îl atribuie, în mod eronat, lui Deleuze. Aș argumenta acum că Derrida respinge această concepție a normativității din motive similare, dar distincte. În primul rând, trebuie remarcat faptul că, pentru Derrida, nu există o raționalitate umană fixă, atemporală și fără istorie. O astfel de concepție ar fi atribuită acelor structuri binare totalizante pe care deconstrucția le subminează. În al doilea rând, o concepție nomologică a universalizabilității ar presupune în mod necesar un subiect static și auto-transparent (adesea trimițând înapoi la subiectul cartezian-kantian), care, la rândul său, ar presupune o formă virulentă de metafizică a prezenței. Derrida neagă categoric existența unui astfel de subiect, negând astfel existența unor categorii universale care i se potrivesc în mod absolut și neechivoc.

În același timp, însă, există o altă concepție a normativului pe care am putea-o numi *normativitate ontologică.* Cel mai bun exemplu al acestei forme este noțiunea de *responsabilitate etică infinită* a lui Lévinas . Conform acestei noțiuni, obligația etică *precede* ființa, astfel încât să nu o definească prin proprietățile modale ale ființei; cu alte cuvinte, este un *Tu vei fi* [care] nu ia în considerare deloc un *Tu poți.77 Pentru Deleuze, desigur ,* etica este imanentă ontologiei; astfel, dacă ar exista o normativitate ontologică la nivelul realului, aceasta ar fi coextensivă cu realul însuși. (Patton susține că normativitatea ontologică la Deleuze implică o întorsătură către o „deteritorializare absolută”, un concept asemănător *conatusului* lui Spinoza .) [78] În cazul lui Derrida, însă, nu se oferă nicio ontologie specifică, așa că este dificil de stabilit cum, în opinia sa, se raportează etica și ontologia.

nimic în Derrida care să poată funcționa ca normativitate ontologică. S-ar putea argumenta, așa cum am făcut și în altă parte, că actul de **différance** este însuși ghidat de un tip de normativitate, în sensul că **différance** trebuie să fie întotdeauna

gata să transcendă structurile lingvistice și conceptuale care o înconjoară. Deși este adevărat că **différance** este un proces sau eveniment *intern* limbajului, aceasta se manifestă (așa cum am văzut deja) la nivelul praxisului și, prin urmare, și la nivelul ființei. Mai mult, relația dintre limbaj și structurile în care se manifestă este imanentă și reciprocă. Din acest motiv, pare corect să se susțină că **différance** operează *și* în domeniul praxisului și, în acest sens, poate fi înțeleasă ca un tip de normativitate ontologică. Aceleași acte de * *différance** care produc și demontează alternativ structuri conceptuale și lingvistice produc și demontează, de asemenea, practicile și instituțiile politice care o întruchipează. Prin urmare, **différance** este ca o dialectică fără **Aufhebung*,* adică o mișcare a spiritului lipsită de orice formă de destin teleologic.

Acesta este (recunosc cu ușurință) un punct destul de problematic, având în vedere refuzul persistent al lui Derrida de a considera **différance** ca o categorie ontologică. Și, ca atare, îl enunț ca o ipoteză deschisă. Dar întrebarea rămâne: în locul normativității nomologice, care este fundamentul practic al anarhismului derridian? Din păcate, este aproape imposibil să găsim un răspuns în lucrările timpurii ale lui Derrida. Înainte de **Spectrul lui Marx*,* Derrida nu elaborase nimic comparabil cu * *Istoria sexualității* a lui Foucault* (volumele 2 și 3) sau *cu *Capitalismul și schizofrenia* a lui Deleuze și Guattari* , așa că problema relației *sine-sine*/ *sine-celălalt* este rareori sau deloc discutată. Prin urmare, ar fi mai bine să analizăm lucrările ulterioare ale lui Derrida, dar acest lucru ne-ar duce dincolo de limitele acestei lucrări . [79]

Totuși, merită menționat faptul că cadrul etic al operelor ulterioare ale lui Derrida se datorează mult mai mult lui Levinas decât lui Nietzsche sau grecilor. Într-adevăr, Derrida nu se bazează în niciun fel pe concepte virtuoase (*aretaice*) precum excelența sau grija de sine, ci mai degrabă pe concepte normative precum obligația, responsabilitatea și ospitalitatea (iar acest lucru, desigur, se datorează *statutului perpetuu ambiguu* al subiectului în opera lui Derrida: absența unei concepții clare despre ce înseamnă să fii subiect îi face dificilă elaborarea a ceva comparabil cu „minorizarea" lui Deleuzian sau cu „grija de sine" a lui Foucault).

După cum am văzut, în lucrările sale timpurii, Derrida, la fel ca Deleuze, evită o normativitate nomologică și avem toate motivele să credem că a menținut această atitudine chiar și în lucrările sale ulterioare, inspirate de Levinas. Aceasta nu înseamnă că texte precum „ *Despre ospitalitate"* adoptă în mod omniprezent o normativitate ontologică care pune etica în prim-plan, mai presus de metafizică. Într-adevăr, presupusul *statut normativ* al unor concepte precum ospitalitatea este subiectul unei dezbateri aprinse în rândul cercetătorilor lui Derrida, pe care nu o voi aborda aici.

În concluzie, este clar că opera lui Derrida despre deconstrucție reafirmă orientarea tactică pe care May a asociat-o cu anarhismul poststructuralist . Deși rolul normativului în opera lui Derrida este poate mai nebulos decât cel jucat în cea a lui Deleuze, acest cadru a fost cel puțin schițat pentru analize viitoare. Filosofia deconstructivă, la fel ca cea a lui Deleuze, caută să evite închiderea, captivarea și structurarea; nu se exclude pe sine, ci se deschide către posibilități; în loc să întrerupă fluxurile și mișcările care produc viață, le eliberează. În acest sens, este pe bună dreptate numită anarhism. Poate nu anarhismul utopic de la începutul secolului al XX-lea, ci mai degrabă anarhismul provizoriu și precondiționat care este și va continua să fie fundamentul politicii postmoderne.

Note la capitol

1. Pentru o cercetare exhaustivă a mișcărilor anarhiste franceze timpurii, a se vedea Jean Maitron, *Histoire du mouvement anarchiste de France (1880-1914),* Société universitaire d'éditions et de librairie, Paris, 1955; *Le mouvement anarchiste en France,* 2 vol., Maspero, Paris, 1975; vezi, de asemenea, David Berry, *History of the French Anarchist Movement (1917-1945),* Greenwood Press, Westport, 2002.
2. Despre influența anarhismului asupra mișcărilor studențești, vezi Kenneth J. Heinemann, *Put Your Body Against the Wheels: Student Revolt in the 1960s,* Ivan R. Dees, Chicago, 2001.
3. Cf. Tom Nairn, *De ce s-a întâmplat,* în Angelo Quattrocchi, Tom Nairn, *Începutul sfârșitului: Franța, mai 1968,* Panther Books, Londra, 1969.
4. Acest lucru a fost confirmat de unul dintre cei mai cunoscuți membri ai FAF , Maurice Joyeux, într-un interviu acordat publicației «Le fait public», nr. 14, ianuarie 1970, p. 40.
5. Cu toate acestea, unii savanți au detectat o influență tacită sau subterană a mișcărilor timpurii, cum ar fi proudhonismul și anarho-sindicalismul. Vezi, de exemplu, Jacques Julliard, *Sindicalismul revoluționar și revoluția studențească,* «Esprit», nr. 6-7, iunie-iulie 1968; Gerard Adam, *Mai, sau lecțiile de istorie a clasei muncitoare,* «Franța-Forum», nr. 90-91, octombrie-noiembrie 1993; Madeleine Rebérioux, *Tout ça n'empeche pas, Nicholas, que la Commune n'est pas morte,* «Politique aujourd'hui», nr. 5, mai 1969; Anne Kriegel, *Le syndicalisme révolutionnaire et Proudhon,* în *L'actualité de Proudhon,* Institut de Sociologie Libre de Bruxelles, Bruxelles, 1967.
6. Internaționala Situaționistă a fost un colectiv de artiști radicali a căror artă și propagandă au influențat puternic spiritul revoltei. Cele două texte majore ale sale, ambele publicate inițial în 1967, sunt *Societatea spectacolului de Guy Debord* (trad. Baldini și Castoldi, Milano, 1997) și *Tratat despre viața pentru uzul tinerelor generații de Raoul Vaneigem* (trad. Malatempora, Roma).

(1999). În general, mai multe informații despre situaționiști și *enragés pot fi găsite* în lucrarea lui René Viénet, **Enragés and Situationists in the Occupation Movement, France, May '68*,* Autonomedia/Rebel Press, New York, 1992.

7. Arthur Hirsch, *Noua stângă franceză,* South End Press, Boston, 1981, p. 143.
8. Interviu cu Daniel Cohn-Bendit, „Revista literară", nr. 8, mai 1968.
9. Pentru o critică situaționistă a anarhismului clasic, cf. René Viénet, *Enragés and Situationists in the Occupation Movement,* cit., pp. 260-261.

10. Daniel Guérin, *Mai, o continuitate, o reînnoire,* „Faptul public", n. 6, mai 1969; Jean Maitron, *Anarhism,* „Mișcarea socială", n. 69, octombrie-decembrie 1969.

11. Pentru o istorie a zilei de Mai '68 și a semnificației sale, cf. David Caute, *Sixty-Eight: The Year of the Barricades,* Paladin, Londra, 1988; Ronald Fraser și alții, *1968: A Student Generation in Revolt,* Chatto & Windus, Londra, 1988.

12. Hervé Hamon, *'68. Ascensiunea și decăderea unei generații?,* în David L. Hanley, AP Kerr (ed.), *Mai '68,* McMillan, Londra, 1989, p. 20.

13. Hervé Hamon, *'68. Ascensiunea și decăderea unei generații?,* cit., p. 17.

14. Jane E. Decker, *Democrație directă și organizare revoluționară în revolta studenților-muncitori francezi din 1968,* «Proceedings of AMWSFH », n. 5, 1977, pp. 406-414.

15. Jane E. Decker, *Democrație directă și organizare revoluționară în revolta studenților și muncitorilor francezi din 1968* , cit., p. 407.

16. Hervé Hamon, *'68. Ascensiunea și decăderea unei generații?,* cit., p. 17.

17. Paul Patton, *Deleuze și politicul (* New York: Routledge, 2000), p. 4; cf. și Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Deleuze și Guattari s'expliquent),* «La Quinzaine littéraire», nr. 143, 16–30 iunie 1972, p. 15; Andrew L. Feenberg, James Freedman, *Când poezia a dominat străzile: Evenimentele franceze din mai 1968 (* Albany: SUNY Press, 2001), p. XVIII .

18. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Anti-Oedip,* trad. Einaudi, Torino, 1975; Gilles Deleuze, Félix Guattari, *O mie de podișuri* , trad. Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1987. Deși ar fi nedrept să subestimăm contribuția lui Guattari la aceste lucrări de filosofie politică, în acest eseu mă voi referi doar la Deleuze din motive de oportunitate și claritate.

19. De exemplu, Jacques Derrida, *Spectrele lui Marx,* trad. Cortina, Milano, 1994; Jacques Derrida, *Cosmopolitism și iertare,* Routledge, Londra, 2001.

20. Barbara Foley, *Politica deconstrucției,* «Genre», xvii, primăvara-vara 1984, pp. 113-133.

21. Gayatri Spivak, Michael Ryan, *Anarhismul revizuit: o nouă filosofie,* «Diacritics», iunie 1978, pp. 66-79.

22. Dincolo de testele citate, cf. Randall Amster, *Anarhismul ca teorie morală,* «Anarhist Studies», VI , n. 2, octombrie 1998, pp. 97-112; John Carter, Dave Morland, *Anti-Capitalism: Are We All Anarchists Now?,* în John Carter, Dave Morland (eds.), *Anti-Capitalist Britain,* New Clarion Press, Gretton, 2004; Jessica Dempsey, James K. Rowe, *Why Poststructuralism is a Live Wire for the Left,* în Duncan Fuller, Rob Kitchin (eds.), *Radical Theory/Critical Praxis,* Praxis (e)Press, 2004; David Graeber, *Frammenti di antropologia anarchica,* trad. it. Elèuthera, Milano, 2006; Andrew Koch, *Poststructuralismul și bazele epistemologice ale anarhismului,* «Filosofia științelor sociale», XXIII , n. 3, septembrie 1993, pp. 327-351; Seán M. Sheehan, *Ripartire dall'anarchia,* trad. ita. Elèuthera, Milano, 2006.

23. Saul Newman, *De la Bakunin la Lacan,* Lexington Books, Lanham, 2001.

24. Lewis Call, *Anarhismul postmodern,* Lexington Books, Lanham, 2001.

25. Todd May, *„Este poststructurismul anarhic?"* (trad. în acest volum, pp. 31–50) și *„Anarhism și poststructuralism* " (trad. Elèuthera, Milano, 1998).

26. Gilles Deleuze, *Foucault,* trad. it. Cronopio, Napoli, 2002.

27. Gilles Deleuze, *Nietzsche și filosofia,* trad. ital. Feltrinelli, Milano, 1992.

28. Todd May, *Anarhism și poststructuralism,* cit., p. 98.

29. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Anti-Oedip,* cit., p. 35.

30. Vezi Gilles Deleuze și Félix Guattari, *Kafka: Scurtă istorie a literaturii,* trad. Quodlibet, Macerata, 1996, cap. IV ; Gilles Deleuze și Claire Parnet, *Conversații,* trad. Ombre corte, Verona, 1998, cap. IV .

31. Todd May, *Anarhism și poststructuralism,* cit., p. 98.

32. Vezi Gilles Deleuze, *Spinoza și problema expresiei,* trad. Quodlibet, Macerata, 1999, cap. VIII și XVII.

33. Todd May, *Anarhism și poststructuralism,* cit., p. 29.

34. David Wieck, **Justiție anarhistă**, în Howard Ehrlich și colab. (ed.), **Reinventarea anarhiei**, Routledge și Kegan Paul, Londra, 1979, p. 139.

35. Brian Morris, *Antropologie și anarhism,* «Anarhie: un jurnal al dorinței armate», nr. 45, pp. 35-41; «Ideea economică a capitalismului, politica guvernării sau a autorității și ideea teologică a Bisericii sunt trei idei distincte, legate în diverse moduri, dar a ataca una înseamnă a le ataca pe toate» (Pierre-Joseph Proudhon, *Ce este proprietatea,* William Reeves, Londra, 1969, p. 43); vezi și Errico Malatesta, care susținea că, în lupta împotriva exploatării omului de către om, anarhiștii vor reuși să «scape de guvern și de proprietarii de proprietăți» *(Spre anarhie,* în *Pagine di lotta quotidiana,* vol. I , Movimento Anarchico Italiano, Carrara, 1975, p. 168).

36. Jesse Cohn, Shawn Wilbur, *Ce e în neregulă cu post-anarhismul?,* traducere italiană în «Libertaria», XI , n. 1-2, 2009, pp. 80-88.

37. Todd May, *Anarhism și poststructuralism,* cit., p. 84.

38. Aceasta nu înseamnă însă că forțele represive sunt ceva extern dorinței, ci mai degrabă că, pentru Deleuze, forța represivă se referă la măsura în care dorința își dorește propria represiune. Cu alte cuvinte, represiunea face întotdeauna și deja parte din fiecare lanț al dorinței sau cel puțin are potențialul de a fi așa.

39. Todd May, *Anarhism și poststructuralism,* cit., p. 159.

40. *Ibidem,* p. 162.

41. *Ibidem,* p. 165.

42. *Ibidem.*

43. Bertrand Russell, *O istorie a filosofiei occidentale,* Simon & Schuster, New York, 1969, p. 569.

44. Paradoxal, tocmai aceste tipuri de opoziții se străduiește Derrida să clarifice și apoi să dizolve. În acest sens, însăși reputația sa de gânditor poate fi interpretată ca un idiom deconstructiv.

45. Jürgen Habermas este, fără îndoială, cea mai importantă figură din acest cerc; cf. *Discursul filosofic al modernității,* trad. Laterza, Bari, 1987; *Teoria acțiunii comunicative,* trad. il Mulino, Bologna, 1986. Vezi și Meyer H. Abrams, „ *Cum să faci lucruri cu textele* ", Partisan Review, 44, 1979, pp. 566-588; Karl Apel, *„Apriori-ul comunității de comunicare și fundamentele eticii* ", trad. în *Community and Communication,* Rosenberg & Sellier, Torino, 1977, pp. 205-268; W. Jackson Bate, *„Criza în studiile engleze* ", Harvard Magazine, xiv, nr. 12, 1982, pp. 46-53; Mary J. Devaney, *De când cel puțin Plato... și alte mituri postmoderne,* McMillan, Londra, 1997; Peter Dews, *Logica dezintegrării,* Verso, Londra, 1987; John Ellis, *Împotriva deconstrucției,* PRINCETON , 1989; Eric D. Hirsch, *Obiectivele interpretării,* University of Chicago Press, Chicago, 1976; René Wellek, *Atacul literaturii și alte eseuri , Harvester* , Brighton, 1981.

46. În opinia mea, foarte puțini filosofi analitici l-au abordat pe Derrida într-un mod serios și atent (același lucru se poate spune și despre unii sociologi, inclusiv despre cunoscutul Alan Sokal). Astfel, cea mai mare parte a ostilității lor față de el a fost exprimată tacit și necritic (de exemplu, când douăzeci de filosofi analitici s-au opus vehement doctoratului onorific pe care Cambridge dorea să i-l confere lui Derrida în 1992). O excepție notabilă a fost John Searle, al cărui celebru dialog cu Derrida este demn de remarcat în *Limited Inc.,* traducere italiană, Cortina, Milano, 1997. Vezi și David Novitz, „ *The Rage for Deconstruction* ", Monist, LXIX, nr. 1, ianuarie 1986, pp. 54–76.

47. Cfr. Daniel D'Souza, *Educație iliberală,* Free Press, New York, 1991; Roger Kimball, *Radicalii titulari, cum a corupt politica învățământul superior,* Harper & Row, New York, 1990.

48. Terry Eagleton, *Walter Benjamin sau spre o critică revoluționară,* New Left Books, Londra.

1981, p. 109.

49. Frank Lentricchia, *După noua critică,* University of Chicago Press, Chicago, 1981, p. 186.

50. Gerald Graff, *Literatura împotriva ei înseși,* University of Chicago Press, Chicago, 1979; Edward Said, *Reflecții asupra «criticii de stânga» americane recente,* în *Chestiunea textualității,* Indiana UP , Bloomington.

1982, p. 24.

51. Cfr. Gayatri Spivak, *Revoluții care nu au încă model,* «Diacritics», 10, 1980, pp. 46-49; Michael Ryan, *Marxism și deconstrucție,* Johns Hopkins , BALTIMORA , 1982; Stanley Aronowitz, *Criza în materialismul istoric,* Bergin, South Hadley, 1981; Geoffrey Hartman, *Critică, indeterminare, ironie,* în *Criticism in the Wilderness,* Yale , NEW Haven, 1980, pp. 271-272.

52. Două excepții notabile sunt John D. Caputo, * *Beyond Aestheticism: Derrida's Responsible Anarchy**, «Research in Phenomenology», xix, 1988, pp. 59-73; Saul Newman, * *Derrida and the Deconstruction of Authority**, «Philosophy and Social Criticism», xxvii, n. 3, mai 2001, pp. 1-20.

53. Așa cum au afirmat în repetate rânduri Barbara Foley și alți critici ai anilor 1980.

54. Ferdinand de Saussure, *Curs de lingvistică generală,* It. trans. Laterza, Bari, 1970, cap. iv.

55. Aceasta este însă o atribuire falsă, deoarece Platon era conștient și el de această relație înainte de Saussure. Accentul structuralist pus pe acest punct face parte dintr-o teză mai amplă conform căreia limbajul nu reflectă lumea și experiența. Vezi Alan Bass, *„Literature"/Literature,* în Richard Mackesey (ed.), *Velocities of Change,* Methuen, Baltimore, 1974.

56. Jacques Derrida, *La Différance,* traducere italiană în *Margins of Philosophy,* Einaudi, Torino, 1997, p. 36.

57. *Ibidem.*

58. *Ibidem,* pp. 44-45.

59. Vezi Jacques Derrida, *Scrierea și diferența,* trad. Einaudi, Torino, 1971; *Despre gramatică,* trad. Jaca Book, Milano, 1998.

60. Jacques Derrida, *Scrierea și diferența,* cit., p. 361.

61. Jacques Derrida, *Despre gramatică,* cit., partea A II-A , cap. II .

62. Mary J. Devaney, „ *De când cel puțin Platon...",* cit., p. 17.

63. Jacques Derrida, *Farmacia lui Platon,* traducere italiană în *Divulgare,* Jaca Book, Milano, 1989.

64. Jacques Derrida, *„Structură, semn și joc* ", trad. în *Scriere și diferență,* cit., p. 373.

65. Jacques Derrida, *La différance,* cit., p. 33. Utilizarea termenului „strategic" de către Derrida nu trebuie confundată cu filosofia politică strategică a lui Todd May. Conform acestui cadru, este clar că deconstrucția lui Derrida ar fi o componentă a filosofiei politice tactice a lui May.

66. Jacques Derrida, *Poziții,* trad. Bertani, Verona, 1975, p. 50-51.

67. Barbara Foley, *Politica deconstrucției,* cit., pp. 119-120.

68. Frank Lentricchia, *După noua critică,* cit., p. 172.

69. Barbara Foley, *Politica deconstrucției,* cit., p. 120.

70. *Ibidem,* p. 121.

71. Jacques Derrida, *La différance,* cit., p. 45.

72. Jacques Derrida, *Sfârșiturile omului,* trad. în *Marginile filosofiei,* cit., p. 184.

73. Jacques Derrida, *Mitologia albă,* traducere italiană în *Marginile filosofiei,* cit., p. 280.

74. De exemplu, Derrida discută despre acțiunea și gândirea anarhică în *Sproni. Gli stili di Nietzsche,* trad. Adelphi, Milano, 1991; vezi și *Coregrafii,* «Diacritice», XII , 2, 1982, p. 66-76, în care oferă o analiză a instituției patriarhatului;

în cele din urmă, vezi *Forza di legge,* trad. Bollati Boringhieri, Torino, 2003, în care prezintă o critică detaliată a conceptului de legitimitate politică.

75. Barbara Foley, *Politica deconstrucției,* cit., p. 121.

76. Școala de la Yale a reunit la Universitatea Yale mai mulți teoreticieni literari și filozofi care au fost influențați în mare măsură de scrierile lui Derrida despre deconstrucție de dinainte de 1985, inclusiv Paul de Man, J. Hillis Miller, Geoffrey Hartman și Harold Bloom. Vezi Harold Bloom și colab. (ed.), *Deconstruction and Criticism (* Continuum, New York, 1979); Jonathan Arac și colab. (ed.), *The Yale Critics: Deconstruction in America (* University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983).

77. Vezi Emmanuel Lévinas, *Totalitate și infinit,* traducere italiană, Jaca Book, Milano, 1977.

78. Paul Patton, *Deleuze și politica,* cit., p. 9.

79. Pe lângă *Spectrele lui Marx,* vezi, de exemplu, Jacques Derrida, *Darul morții,* trad. Jaca Book, Milano, 2002; *Despre ospitalitate,* trad. Baldini și Castoldi, Milano, 2000; *Statele necinstite,* trad. Cortina, Milano, 2003.

Autorii

Miguel Abensour, fost președinte al prestigiosului Collège International de Philosophie, este profesor emerit de filosofie politică la Universitatea Paris VII . Printre lucrările sale traduse în italiană se numără *Democrația împotriva statului* (Cronopio, Napoli, 2008) și *Hannah Arendt împotriva filosofiei politice?* (Jaca Book, Milano, 2010). Cea mai recentă lucrare a sa se intitulează *L'homme est un animal utopique* (Editions de la nuit, Arles, 2010).

Lewis Call predă Istorie Culturală Europeană și Economie Politică la Universitatea de Stat Politehnică din California. Specializat în teoria anarhistă, contribuie la Studiile Anarhiste. Printre lucrările sale se numără *Anarhismul Postmodern* (Lexington Books, Lanham, 2002).

Daniel Colson predă sociologie la Universitatea Saint-Etienne și este membru activ al asociației libertariene La Gryffe din Lyon. Printre fondatorii „Réfractions", una dintre cele mai bune reviste de cercetare teoretică anarhistă existente în prezent, este autorul cărții *Petit lexique philosophique de l'anarchisme. De Proudhon à Deleuze* (Livre de Poche, Paris, 2001), și a lui *Trois essais de philosophie anarchiste* (Léo Schéer, Paris, 2004).
Simon Critchley predă filosofie la New School for Social Research din New York. Colaborează la diverse publicații științifice și jurnalistice. Două dintre textele sale au fost traduse în italiană: *Humour* (Il Melangolo, Genova, 2004) și *Responsabilità illimitata (Meltemi, Roma, 2008). Numărul 2/2009 al revistei Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory (Acumen, Stocksfield,* MAREA BRITANIE) a

fost dedicat neo-anarhismului lui Critchley și a inclus contribuția sa, *Mystical Anarchism.*

Nathan J. Jun predă filozofie la Universitatea de Stat Midwestern din Texas. Este editorul lucrărilor *New Perspectives on Anarchism* (Lexington Books, Lanham) și *Deleuze and Ethics* (Edinburgh , 2010). Recent, a publicat *Anarchism and Political Modernity* (Continuum, Londra, 2011).

Todd May predă Filosofie în cadrul Departamentului de Filosofie și Religie al Universității Clemson din Carolina de Sud. A fost primul cercetător care a combinat gândirea anarhistă cu teoriile filosofice și politice radicale din a doua jumătate a secolului al XX-lea. Pe lângă singura sa lucrare publicată în Italia, *Anarchism and Post-Structuralism* (Elèuthera, Milano, 1998), este autorul lucrărilor *Between Genealogy and Epistemology* (Penn State , UNIVERSITY Park, 1993), *The Moral Theory of Poststructuralism* (Penn State , UNIVERSITY Park, 1995), *Reconsidering Difference* (Penn State , UNIVERSITY Park, 1997), *Gilles Deleuze* (Cambridge , CAMBRIDGE , 2005), *The Philosophy of Foucault* (McGill-Queen's , MONTREAL , 2006) și *The Political Thought of Jacques Rancière* (EDINBURGH , 2008).

Saul Newman predă Teorie Politică la Goldsmiths College, Universitatea din Londra. Este autorul cărților *De la Bakunin la Lacan* (Lexington Books, Lanham, 2001), *Putere și politică în gândirea poststructuralistă* (Routledge, Milton Park, Abingdon, 2005), *Universalități instabile* (Manchester , 2006) și, cel mai recent, *Politica postanarhismului* (Edinburgh , 2010).

Salvo Vaccaro predă Filosofie Politică la Universitatea din Palermo. Anterior editor al publicației „Volontà”, iar acum al publicației „Libertaria”, cercetează efectele teoretice ale Teoriei Critice și ale filosofiei radicale franceze din a doua jumătate a secolului al XX-lea asupra corpusului *gândirii* anarhiste reînnoite. A editat mai multe volume de și despre Nietzsche, Adorno, Deleuze, Foucault, Honneth și Chomsky și este autorul lucrărilor *Cruciverba* (Zero in condotta, Milano, 2001), *Anarhism și Modernitate* (BFS , Pisa, 2004) și *Biopolitică și Disciplină* (Mimesis, Milano, 2005). Recent, a editat două antologii despre Guvernare, precum și două broșuri monotematice pentru Archivio G. Pinelli din Milano, ambele dedicate perspectivelor post-anarhiste și neo-anarhiste.

Fântânile

CAPITOLUL UNU
Todd May, *Este teoria politică poststructuralistă anarhistă?,* «Filosofie și critică socială», n. 2, a. XV , 1989.

CAPITOLUL DOI
Daniel Colson, *Deleuze et le renouveau de la pensée libertaire,* in *L'anarchisme at-il un avenir?,* a cura di Renaud de Bellefon, David Michels e Mimmo Pucciarelli, ACL , Lyon, 2001, pp. 195-205.

CAPITOLUL TREI
Miguel Abensour, *An-arhia dintre metapolitică şi politică,* „Caietele filozofice de la Strasbourg", n. 14, toamna 2002, pp. 109-131.

CAPITOLUL PATRU
Lewis Call, *Un gând în afara statului: Foucault, Anarhismul postmodern,* Lexington Books, Lanham, 2002, pp. 61-88.

CAPITOLUL CINCI
Simon Critchley, *Cinci probleme în viziunea lui Lévinas asupra politicii și schița unei soluții pentru acestea,* «Political Theory», XXXII , n. 2, aprilie 2004, pp. 172-185.

CAPITOLUL SESTE

Saul Newman, *Deconstrucția autorității, puterii și politicii de Derrida,* în *Gândirea poststructuralistă,* Routledge, Milton Park, Abingdon, 2005, pp. 84-99.

CAPITOLUL VII

Nathan J. Jun, *Deleuze, Derrida și anarhismul,* «Studii anarhiste», XV , n. 2, 2007, pp. 132-156.

alte titluri din catalogul elèuthera

Giampietro N. Berti
O idee exagerată despre libertate:
o introducere în gândirea anarhistă

Murray Bookchin
Ecologia libertății:
Apariția și dizolvarea ierarhiei

Philippe Breton
În laudă cuvântului
, puterea cuvântului împotriva cuvântului puterii

Alain Brossat
Societatea de eliberare

Albert Camus
Mă întorc, prin urmare suntem

Cornelius Castoriadis
Relativism și democrație

Eduardo Colombo
Imaginația răsturnată

Eduardo Colombo
Spațiul politic al anarhiei

Tomás Ibáñez
Gândirea liberă
în laudă relativismului

Humberto Maturana
Emoții și limbaj
în educație și politică

Anarhism şi poststructuralism
de la Bakunin la Foucault, de Todd May

Jean-Claude Michéa
Impasul economic
legat de imposibilitatea depăşirii capitalismului de stânga

Marshall Sahlins
Ideea occidentală despre natura umană este o mare greşeală.

Teoria puterii difuze a lui Pietro M. Toesca

Salvo Vaccaro
Planeta Unică

Robert Paul Wolff
În apărarea anarhiei

să se împletească cu conceptul de paternitate și fraternitate și, astfel, să facă «Situația stranie a familiei este posibilă» [8.] Nu trebuie să uităm că *Totalitate și Infinitate* se încheie prin a proclama „miracolul familiei” [9] . Dacă acesta ar fi cazul, nu putem să nu observăm că *Totalitate și Infinitate* realizează o curioasă inversare a *Logicii filosofiei dreptului a lui Hegel* : acolo unde Hegel începe cu familia și se termină cu statul, Lévinas începe cu violența totalizantă a statului și se termină cu familia. Problema este atunci aceea a